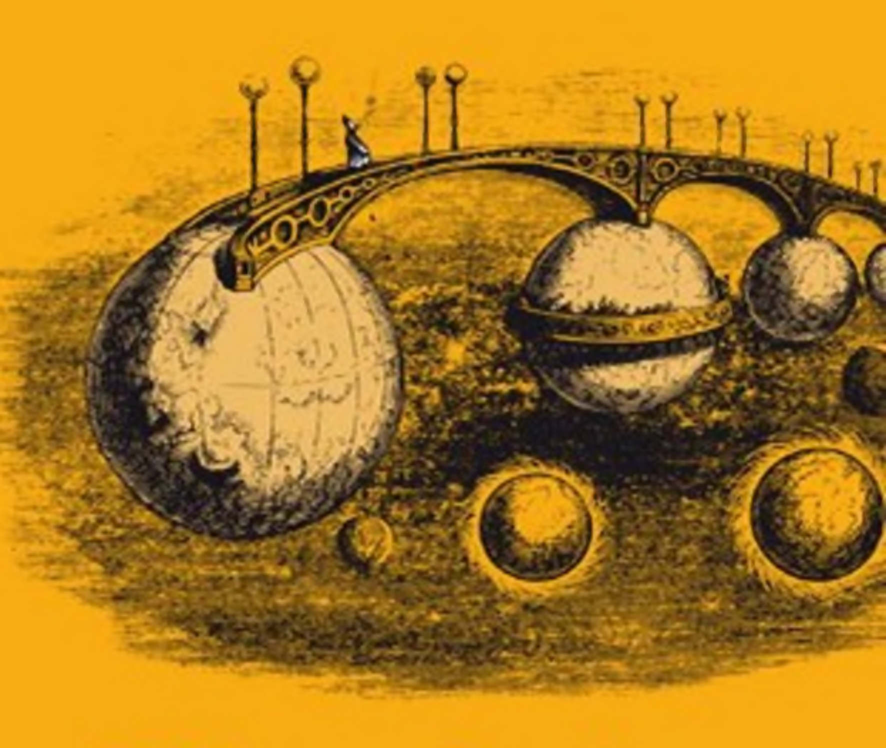


Historia de las utopías

Lewis Mumford

[pepitas de calabaza ed.]

[pepitas de calabaza ed.]

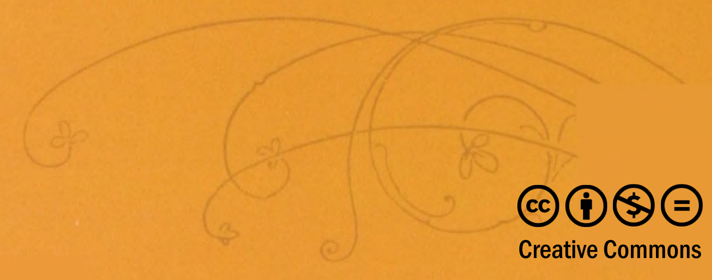
Una editorial con menos proyección que un cinexín

En este hermoso y valioso volumen, Lewis Mumford hace balance crítico del pensamiento utópico: su historia, sus fundamentos básicos, sus aportaciones positivas, sus cargas negativas y sus debilidades.

Releyendo las utopías más conocidas e influyentes y los mitos sociales que han desempeñado un papel de primer orden en Occidente, y contrastándolos con las utopías sociales parciales todavía recientes, Mumford valora el impacto que todas estas ideas podrían tener en cualquier nuevo camino hacia Utopía que estemos dispuestos a emprender.

Presentamos por primera vez en castellano el primer libro que publicó Lewis Mumford, escrito con apenas veintisiete años, y que no dejó de reeditar a lo largo de toda su prolífica vida. La edición que presentamos cuenta además con un prólogo que el propio Mumford redactó casi cincuenta años después de su edición original.

En un momento en el que cada vez se escuchan más voces que hablan de la necesidad de que la sociedad cambie de rumbo, y en un tiempo en el que todas las brújulas parecen irremediablemente rotas, este libro se antoja una lectura básica por su fino análisis, por su anticipación y por la lucidez propia del pensamiento de Mumford.



Título del original inglés:
The Story of Utopias

Pepitas de calabaza ed.
Apartado de correos n.° 40
26080 Logroño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net



Traducción: Diego Luis Sanromán
Imagen de cubierta: J. J. Grandville
Grafismo: Julián Lacalle

ISBN: 978-84-15862-06-2
Dep. legal: LR-284-2013

Primera edición, octubre de 2013



Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Historia de las utopías

Lewis Mumford

«Un mapamundi que no incluya Utopía ni
siquiera merece un vistazo...».

Oscar Wilde,
El alma del hombre bajo el socialismo
(1891)

PREFACIO

EN SU USO CORRIENTE, la palabra utopía hace referencia al culmen de la locura o de la esperanza humanas, a los vanos sueños de perfección en la tierra de Nunca Jamás o a los esfuerzos racionales por reinventar el entorno del hombre y sus instituciones, e incluso su propia naturaleza imperfecta, con el fin de enriquecer las posibilidades de su vida en comunidad. Tomás Moro, el acuñador del término, era consciente de ambos tipos de implicaciones. Para que a nadie se le escapasen, desarrolló tal paradoja en un cuarteto que, por desgracia, a veces ha sido omitido en las traducciones inglesas de su *Utopía*, un libro que por fin le dio nombre a toda una serie de tentativas previas para diseñar *commonwealths*[1] ideales. Moro era aficionado a los juegos de palabras en una época en la cual las mentes más agudas se deleitaban jugueteando con

1 El término *commonwealth* (*common*, «común», y *wealth*, «riqueza») designa una comunidad política organizada para el bien colectivo. Mantenemos la palabra inglesa por haberse hecho su uso más o menos corriente en castellano y a fin de diferenciarla de otras de significado próximo (como «comunidad» —*community*—, «república» —*republic*— y Estado —*State*—) que también aparecen de forma recurrente a lo largo del libro. (N. del t. Todas las notas que siguen son también del traductor, de ahí que en lo que resta de libro prescindamos de esta abreviatura).

el lenguaje y en la que no siempre resultaba lo más acertado hablar con demasiada llaneza. En su pequeño poema, explicaba que utopía podía referirse bien al griego «eutopía», que significa buen lugar, bien a «outopía», que quiere decir no lugar.

Al concebir *Historia de las utopías*, poco después de la Primera Guerra Mundial, aún mantenía las ilusiones de una época superada y, sin embargo, como muchos de mis contemporáneos, ya era consciente de que el ímpetu del gran siglo XIX, con su caudal de boyante idealismo y de robustas iniciativas sociales, había llegado a su final. Para afrontar la nueva época que teníamos ante nosotros, y cuyos sombríos contornos ya eran visibles desde hacía tiempo para las mentes más sensibles y perspicaces —las de un Jacob Burckhardt o un Henry Adams, por ejemplo—, tendríamos que superar las enormes aberraciones que de hecho habían llevado a la hecatombe de la Primera Guerra Mundial. De repente, aquella desastrosa orientación de los esfuerzos humanos había invertido el curso de nuestras vidas.

Cuando comencé a explorar las utopías históricas, mi objetivo era descubrir lo que les faltaba y definir lo que todavía resultaba posible. Las virtudes que pueda presentar un estudio como este no derivan de una investigación académica exhaustiva o del descubrimiento de textos olvidados. A este respecto, no puede compararse con un trabajo ya clásico como *Literary Criticism in the Renaissance* de J. E. Spingarn, también obra de un hombre joven. Los méritos que pudiera poseer esta *Historia de las Utopías* proceden de dos fuentes distintas, que siguen fluyendo a través de toda mi obra y que ya resultaban visibles, al menos como un prometedor goteo, en este libro. Una de ellas es una conciencia premonitoria de los problemas y las presiones del mundo contemporáneo. Tal cualidad caracteriza de hecho a la mayoría de las utopías clásicas, desde Platón hasta la *Altneuland* de Theodor Herzl o *Una utopía moderna* de H. G. Wells. Casi cualquier utopía

supone una crítica implícita a la civilización que le sirve como trasfondo; y de igual modo, constituye un intento de descubrir las potencialidades que las instituciones existentes o bien ignoran o bien sepultan bajo una vieja corteza de costumbres y hábitos.

Al intentar extraer el elemento ideal de la matriz de la sociedad contemporánea, los utopistas clásicos, a menudo en ese mismo esfuerzo por lograr una forma más pura de comunidad, dejaban fuera muchos componentes necesarios que, como los elementos más básicos de una aleación, fortalecen los metales preciosos y los hacen más duraderos. El funcionamiento del entorno natural y de la historia humana provee incluso a la comunidad más pobre de un rico abono, que es mucho más favorable a la vida de lo que podría serlo el más racional de los esquemas ideales si le faltase un suelo semejante sobre el que desarrollarse. Con todo, en mi juventud, la creencia utópica en que la vida presenta distintas potencialidades latentes e inutilizadas que podrían cultivarse y llevarse a la perfección se me antojaba algo saludable; y todavía conservo tal creencia en la permanente posibilidad de la autotransformación y autotrascendencia del hombre. En esto comparto plenamente la idea de mi contemporáneo, aunque algo más veterano, A. N. Whitehead, y de mi aún más viejo maestro Emerson, según la cual la aventura humana no ha hecho más que comenzar. Esta es la otra faceta que me cualifica para esta empresa.

Bien es verdad que los revolucionarios del siglo XVIII y sus seguidores más recientes a menudo exageraban la maleabilidad de la sociedad y, lo que es peor, imaginaban que descartando meramente el pasado conseguirían la clave de un futuro mejor, completamente racional en sus propósitos y, en consecuencia, ideal conforme a su propio criterio. Para ellos, y siguiendo a Locke, la sociedad humana era producto de la mente humana y debía ser tratada como un folio en blanco sobre el cual cada generación podría, tras borrar el pasado, dejar su propia impronta ideal. De ahí que

se equivocasen al sobrevalorar tanto la cantidad como el valor de las mutaciones creativas que se producían en cada generación y al infravalorar la importancia de los «vestigios» y las «persistencias» que había ido depositando cada generación anterior, que aumentaban de forma inimaginable la riqueza de la vida humana y que, por cierto, resultaban —como el lenguaje mismo— esenciales para su supervivencia. Ni siquiera de joven incurrí yo en semejante error.

Aunque en mi estudio de las utopías iba a la búsqueda de nuevos ideales, tal como más de un lector había hecho antes que yo, acabé por encontrarlos en un lugar inesperado, y rápidamente descubrí que una cantidad demasiado amplia de utopías clásicas se basaba en conceptos de disciplina autoritaria que a mí —como paisano de Emerson, Thoreau y Whitman— se me antojaban muy alejados del ideal. Tal vez decir «rápidamente» resulte excesivo, pues me encontraba todavía tan profundamente sometido al hechizo de Platón que tendía a minimizar el hecho de que, en este particular, el filósofo había sentado un mal precedente para todos los utopistas posteriores. Durante una temprana visita a la Rusia soviética, Bertrand Russell compararía el sistema comunista, precisamente en sus aspectos más represivos, con el que puede encontrarse en la *República*, y el posterior desarrollo del fascismo permitió a otros, como R. H. Crossman, ver aun más claramente que Platón, a pesar de toda su genialidad, podía ser descrito como un protofascista que creía en el dominio de una elite, en la autarquía, en el uso de la mentira para facilitar el gobierno, en el valor de la disciplina militar y en otros muchos aspectos desagradables, por no decir escalofriantes.

Pero una vez superado Platón, reparé en las tendencias dictatoriales de la mayoría de las utopías clásicas. Trataban de imponer una disciplina monolítica sobre las diferentes actividades y los intereses entrecruzados de las sociedades humanas, creando un orden demasiado inflexible y un sistema de gobierno demasiado

centralizado y absoluto como para permitir cualquier cambio que pudiera perturbar el modelo o satisfacer las exigencias de la vida. En otras palabras, cada utopía constituía una sociedad cerrada para prevenir el crecimiento humano, y cuanto más éxito tenían sus instituciones en el troquelado de las mentes de sus miembros, menores posibilidades había de promover cambios creativos y significativos. Este aspecto estático de las utopías iba acompañado de una concepción estática de la vida misma. Al igual que el posadero griego Procusto, los utopistas estiraban el organismo humano hasta hacerlo encajar en las arbitrarias dimensiones de la cama utópica, o bien le recortaban los miembros. Incluso un escritor esencialmente humanitario como Edward Bellamy fue capaz de proponer un ideal francamente sombrío y mecánico, y algunos de los peores rasgos del sistema comunista de nuestros días encuentran su sanción en distintos pasajes, supuestamente benéficos, de tales descripciones de *commonwealths* ideales. A pesar de que Marx y Engels se mofaban del socialismo utópico, sus seguidores, a falta de mejores antecedentes, colaron muchas invenciones sociales utópicas por la puerta trasera.

Aquellas rígidas virtudes, aquellas instituciones congeladas, aquellos ideales estáticos e incapacitantes no me atraían en absoluto; y de haber sido esto lo único que podía encontrar en el método utópico de pensamiento, habría abandonado mis investigaciones antes de llegar a la mitad del camino. Pero desde el principio era consciente de otra virtud que curiosamente se había pasado por alto: todas las obras utópicas clásicas habían considerado la sociedad como un todo y le habían hecho justicia, al menos en la imaginación, a la interacción entre el trabajo, la gente y el espacio, y a la interrelación entre las funciones, la instituciones y los propósitos humanos. Nuestra misma sociedad —y puede caracterizarse como el vicio propio de todas las civilizaciones «superiores»— había dividido la vida en compartimentos estancos: economía, política,

religión, guerra, educación; y dentro de tales divisiones, los intentos de reforma y mejora, o de invención y creatividad, se llevaban a cabo en compartimentos aun más pequeños, con muy escasas referencias al todo dentro del cual desempeñaban su papel.

El pensamiento utópico, tal como yo llegué a concebirlo, era pues lo opuesto al unilateralismo, el sectarismo, la parcialidad, el provincianismo y la especialización. Quien practicase el método utópico debía contemplar holísticamente la vida y verla como un todo interrelacionado: no como una mezcla azarosa, sino como una unión de piezas orgánica y crecientemente organizable, cuyo equilibrio era importante mantener —como en el caso de cualquier organismo viviente— a fin de promover el crecimiento y la trascendencia.

Gracias al ejemplo de Patrick Geddes, uno de mis primeros maestros, dicha creencia en el equilibrio y la totalidad ya estaba profundamente enraizada en mí cuando escribí este libro. Si no al duro trabajo, sí había renunciado a las recompensas del especialista y había emprendido conscientemente mi carrera como un «generalista», como alguien más interesado en unir los fragmentos conforme a un patrón ordenado y significativo que en investigar minuciosamente cada una de las piezas aisladas (aunque de vez en cuando también haya hecho mi parte de los trabajos preparatorios propios del especialista).

En conclusión, aunque este libro se toma en serio la literatura utópica, en último término constituye un tratado antiutópico, pues si bien en él se valoran las aportaciones positivas de dicho pensamiento, que definiré enseguida, también fue uno de los primeros en resaltar, con un espíritu más comprensivo que la obra de Macaulay, las debilidades esenciales de esta tradición. En más de una ocasión, la gente me ha sugerido que debería presentar mi propia utopía, revelando de este modo que no comprenden en absoluto

la naturaleza de mi trabajo. Uno de los capítulos de mi libro *Faith for Living* lleva por título «La vida es mejor que la utopía», y otro de un libro más reciente se titula «Retroceso a la utopía». Estos dos breves enunciados llevan implícitas, si es que no las expresan claramente, mis convicciones más profundas.

Por consiguiente, no tengo una utopía privada. Si la tuviera, tendría que incluir las utopías privadas de muchos otros hombres y los ideales realizados de muchas otras sociedades, pues la vida aún contiene demasiadas potencialidades como para ser abarcadas por los proyectos de una sola generación, o por las esperanzas y creencias de un solo pensador. Al contrario que la mayoría de los utopistas, en cualquier plan tengo que dejar un lugar para los desafíos, la oposición y el conflicto, para el mal y la corrupción, pues resultan visibles en la historia natural de todas las sociedades; y si pongo el énfasis en las virtudes salutíferas y apunto hacia fines más trascendentales, es porque los momentos negativos de la vida se las apañan bien por sí solos y no necesitan de mayores estímulos. Uno no tiene que planear el caos y la degradación, pues estos se producen cuando el espíritu cesa de estar al mando. Mi utopía es la vida real, aquí o en cualquier parte, llevada hasta los límites de sus posibilidades ideales. Por eso, para mí el pasado es una fuente de utopías tanto como el futuro, y la intensa interacción entre todos esos aspectos de la existencia, incluidos muchos acontecimientos que no pueden ser plenamente formulados o captados, constituye a mis ojos una realidad que sobrepasa todo lo que uno pueda imaginar o representarse mediante el solo ejercicio de la inteligencia pura.

De mi estudio de las utopías derivaron dos ideas positivas fundamentales que se han visto refrendadas por estudios y reflexiones posteriores. Tales ideas constituían la confirmación de las mismas intuiciones que, en un primer momento, me habían impulsado a emprender un estudio sistemático. La primera era

la idea de que cualquier comunidad posee, además de sus instituciones vigentes, toda una reserva de potencialidades, en parte enraizadas en su pasado, vivas todavía aunque ocultas, y en parte brotando de nuevos cruces y mutaciones que abren el camino a futuros desarrollos. Aquí se constata la función pragmática de los ideales, pues ninguna sociedad será plenamente consciente de su naturaleza intrínseca o de sus perspectivas naturales si ignora el hecho de que existen múltiples alternativas al sendero por el que de hecho se ha encaminado, así como una multitud de fines posibles además de aquellos que resultan inmediatamente visibles. La otra idea positiva derivada de las utopías es la idea de totalidad y equilibrio, que, como ha demostrado la ciencia biológica, son atributos esenciales de todos los organismos. Tales atributos se convierten en imperativos conscientes para el hombre, precisamente por ser su equilibrio, tanto en lo que se refiere a su vida personal como a su vida comunitaria, algo tan delicado, y porque su propia integridad a menudo se ha visto amputada, y restringida su capacidad de acción, a causa de un perverso y excesivo énfasis en una ideología, institución o mecanismo, supuestamente de suma importancia.

Ambas ideas resultaban saludables para contrarrestar las obsesiones de nuestra desequilibrada civilización, pues esta había pasado, tan solo en el periodo en que yo me iba haciendo mayor, de una Edad de la Confianza a una Edad de la Violencia, y se han vuelto aun más vitales para nuestro bienestar en esta época nuestra, aún más siniestra, de exterminio de masas nuclear, bacteriológico y químico.

Incluso la más ingenua de las utopías que se haya escrito jamás posee notables cualidades humanas que están completamente ausentes en los planes de los «superhombres» científicos y los imbéciles morales que han ideado la estrategia ruso-americana de exterminio total actualmente en curso. Los utópicos idealistas que han sobrevalorado el poder del ideal están, sin duda, más ple-

namente en sus cabales y más estrechamente ligados a las realidades humanas que los «realistas» científicos y militares que han transformado el uso del arma definitiva en un ideal compulsivo. Sus raquíticas mentes están dispuestas a mutilar o aniquilar a la raza humana antes de abandonar las arbitrarias e irracionales premisas sobre las que se ha basado su corrupta estrategia —ahora en bancarrota—. Los líderes de la ciencia, la tecnología y los asuntos militares que más han despreciado la función de los ideales de hecho han convertido la expansión de su equipamiento de destrucción y exterminio en un ideal definitivo. Se trata de utopismo elevado a la máxima potencia: la perfección nihilista de la nada.

Así pues, las intuiciones originales que subyacen a *Historia de las utopías*, en lugar de verse desmentidas, han sido confirmadas en lo esencial por la experiencia de los últimos cuarenta años. La necesidad de comprender las múltiples potencialidades de la vida, de lograr el equilibrio y la integridad en todos los aspectos de nuestra existencia, de perseguir la perfección en otros ámbitos distintos de la técnica jamás fue tan grande como es hoy en día, y en la medida en que *Historia de las utopías* ayude a satisfacer tal necesidad tendrá todavía un propósito útil.

Considerada simplemente como un documento personal, no me cabe la menor duda de que *Historia de las utopías* prefigura buena parte de mi trabajo posterior, hasta tal punto que, veinte años después, introduje en *La condición del hombre* prácticamente toda la sección sobre la Casa Solariega[2] sin que nadie reparase en

---

2 En la versión inglesa, Mumford utiliza los términos *Country House*. Para evitar ambigüedades (por ejemplo, tomar esta «Casa de Campo» por una suerte de «segunda residencia»), hemos optado aquí por una expresión de sabor algo más añejo, pero que en castellano designa con mayor claridad el espacio habitacional al que se refiere el autor. Véase, más adelante, el Capítulo Diez.

el préstamo ni en la continuidad. Si desde el punto de vista literario el libro supuso un *tour de force*, desde una perspectiva académica fue casi un atentado contra el decoro. Con una distancia de cuarenta años, ambos hechos me dejan horrorizado y sin aliento, aunque no —me temo— lo bastante avergonzado. Pues lo cierto es que concebí el libro en febrero de 1922, hice las lecturas necesarias para su elaboración a finales de marzo y envié el borrador definitivo al editor en junio, a tiempo para leer las pruebas antes de embarcar para Europa más o menos a finales de julio. Conforme a los criterios habituales, hasta el calendario de edición resulta sorprendente, por no decir fantástico. Tan desafortunada celeridad explica el carácter incompleto y la superficialidad de este estudio, pero también su oportuna brevedad. Si tratase de reparar ahora sus debilidades, tendría que escribir un nuevo libro. Pero es una posibilidad que no me tienta, pues supondría eliminar esa misma cualidad que acaso haga a *Historia de las utopías* digna de volver a publicarse hoy: ese espíritu de audacia juvenil con el cual fue escrita.

Dicho espíritu puede servir como un tónico, en esta época de terror y desánimo, para recordar al lector las actitudes y esperanzas humanas que una vez existieron y prosperaron, y que pueden volver a florecer de nuevo puesto que hunden sus raíces, no exclusivamente en los sentimientos de una generación en particular, sino en la desafiante fe animal que cada recién nacido trae al mundo por el mero hecho de haber nacido. Con un poco de esa fe y de esa audacia, aún seremos capaces de desarmar a esas inteligencias castradas que ahora planean encubrir su locura política y su impotencia sacrificando, en rituales dementes, toda forma de vida a los Dioses Nucleares. Si tal triunfo llega a darse, no buscaremos la utopía en un distante horizonte histórico del futuro, y mucho menos en la luna o en un planeta remoto. La hallaremos en nuestras propias almas y en la tierra que pisamos, aún dispuesta a ali-

mentar las fuerzas de la vida y del amor y a renovar en el hombre mismo el sentido de sus potencialidades suprahumanas.

Lewis Mumford

Amenia, 1962

AGRADECIMIENTOS

El primer esbozo de este libro data de hace unos diez años, pero desde entonces no he dejado de darle vueltas. El trabajo de redacción propiamente dicho lo comencé a instancias del señor Van Wyck Brooks, sin cuyo estímulo tal vez no habría sido capaz de iniciarlo ni de llevarlo a término. En lo que atañe al trasfondo general de ideas, este se ha visto fuertemente marcado por mi contacto, a través de sus libros y de nuestra correspondencia, con el profesor Patrick Geddes. Tengo contraída una deuda con él que no siempre ha recibido su merecido reconocimiento mediante referencias directas o mediante citas. Aprovecho, pues, la oportunidad para expresar mi profunda gratitud, que, en cualquier caso, podría haber expresado en la forma más arcaica de una dedicatoria.

En la revisión del manuscrito, tuve el privilegio de contar con los generosos consejos y el sentido crítico de una gran cantidad de amigos, y en especial de los señores Clarence Britten, Herbert Feis y Geroid Robinson, y de la señora Sophia Wittenberg, cada uno de los cuales me prestó un servicio insustituible. Estoy en deuda también con los señores Victor Bradford y Alexander Farquharson, de la Sociological Society of Great Britain, por sus muchas y muy pertinentes sugerencias. También quisiera agradecer a los editores de *The Freeman* su permiso para utilizar pasajes de dos artículos: «Towards a Humanist Synthesis» y «Beauty and the Picturesque».

Y en fin, al señor Hendrik van Loon su interés y su amistad, que merecen una gratitud particular.

Lewis Mumford

Nueva York, julio de 1922

CAPÍTULO UNO

De cómo la voluntad de utopía hace que el hombre viva en dos mundos y de cómo, en consecuencia, releemos la historia de las utopías, la otra mitad de la historia de la humanidad.

I

DURANTE MUCHO TIEMPO, UTOPÍA ha sido otra forma de llamar a lo irreal y lo imposible. Tendemos a confrontar la utopía con el mundo, cuando, de hecho, son las utopías las nos hacen el mundo tolerable: las ciudades y mansiones con las que sueña la gente son aquellas que finalmente habita. Cuanto más reacciona el hombre ante el ambiente y lo reconfigura conforme a un patrón humano, más claramente demuestra que sigue viviendo en la utopía. Cuando, sin embargo, se abre una brecha entre el mundo cotidiano y el ultramundo de la utopía, reparamos en el papel que la voluntad de utopía ha desempeñado en nuestras vidas y percibimos nuestra utopía como una realidad separada.

Es precisamente la utopía en cuanto realidad separada lo que vamos a explorar a lo largo de este libro, la Utopía como un mundo en sí mismo, dividido en *commonwealths* ideales, con todas sus comunidades agrupadas en soberbias ciudades que aspiran valientemente a la vida buena.

El debate en torno a las *commonwealths* ideales adquiere su forma y su color de la época en que se escribe. La *República* de Pla-

tón data del periodo de desintegración social que siguió a la Guerra del Peloponeso y es probable que parte de su mordacidad y su coraje deriven de las desesperanzadas condiciones que Platón tenía ante los ojos. También era un periodo de similar violencia y desorden en el que estaba inmerso Tomás Moro cuando puso los cimientos de su *commonwealth* imaginaria: Utopía era el puente mediante el que pretendía superar el foso abierto entre el viejo orden de la Edad Media y los nuevos intereses e instituciones del Renacimiento.

Al presentar esta historia crítica de las utopías tal vez nos veamos empujados por los mismos intereses que impulsaron a Platón y a Moro, pues solo tras la tormenta nos atrevemos a buscar el arcoíris. La caída en una sima de desilusión nos ha servido de estímulo para debatir de forma más rigurosa sobre los bienes últimos, sobre los fines básicos y sobre la completa concepción de la «vida buena» por la que nos hemos orientado en los tiempos modernos. Irrumpamos en esos tibios y letárgicos debates que no dejan de surgir en torno a las leyes secas, las huelgas y las conferencias de «paz» con el mandato de hablar sobre lo fundamental: ¡la utopía!

2

EL HOMBRE camina con los pies en el suelo y la cabeza en el aire, y la historia de lo que ha pasado en la tierra —la historia de las ciudades y de los ejércitos y de todas las cosas que han tenido cuerpo y forma— es solo la mitad de la historia de la humanidad.

En cualquier época, el decorado externo que ha servido de marco al drama humano se ha mantenido más o menos igual. Se han dado fluctuaciones en el clima y cambios en el terreno, y en

ocasiones se alzó una gran civilización —como la de los mayas en Centroamérica— donde ahora solo queda un espeso entramado de selvas. Pero las colinas que rodean Jerusalén son las colinas que vio David y, en términos históricos, la inundación de una ciudad holandesa o una ola de construcción desenfrenada a lo largo de la costa de Nueva Jersey son poco más que un desconchado en la pintura o una grieta en la escayola de ese decorado. Huelga decir que lo que llamamos mundo material cambia constantemente: las montañas pierden sus árboles y se transforman en tierras baldías; se riegan y aran los desiertos y se convierten en jardines. Pero los perfiles básicos se mantienen, sin embargo, perfectamente reconocibles; de ahí que, en tiempos de los romanos, habríamos viajado más seguros con un mapa moderno que con la mejor carta de navegación que Ptolomeo pudiera ofrecernos.

Si el mundo en el que viven los hombres fuese el mundo que describen los geógrafos físicos, la vida no sería demasiado complicada. Podríamos seguir el consejo de Whitman y vivir como los animales, y dejar definitivamente de lamentarnos por nuestros pecados e imperfecciones.

Lo que convierte la historia humana en un relato tan incierto y fascinante es que el hombre vive en dos mundos —el mundo de dentro y el de fuera—, y que el mundo mental de los hombres ha experimentado transformaciones que han desintegrado las cosas materiales con el poder y la rapidez del radio. Me tomaré la libertad de llamar a ese mundo interior nuestro *idolum* o mundo de las ideas. La palabra «ideas» no se emplea aquí exactamente en su sentido ordinario. La utilizo más bien para significar lo que los filósofos llamarían el mundo subjetivo y lo que los teólogos llamarían tal vez el mundo espiritual. Me propongo, pues, incluir en ella todas las filosofías, fantasías, racionalizaciones, proyecciones, imágenes y opiniones conforme a las cuales la gente modela su comportamiento. Dicho mundo de las ideas en ocasiones guarda

un parecido aproximado con lo que la gente llama el mundo —como es el caso de las verdades científicas—, pero es importante señalar que posee unos contornos propios que son perfectamente independientes del entorno material.

Así pues, el mundo físico es algo definitivo e ineludible. Sus límites son estrechos y claros. Ocasionalmente y si el impulso es lo bastante fuerte, podemos cambiar la tierra por el mar o un clima cálido por otro fresco, pero no podemos desconectarnos del entorno físico sin poner fin a nuestra vida. Para bien o para mal, debemos respirar oxígeno, ingerir comida y beber agua, y el castigo por no satisfacer tales exigencias resulta inexorable. Solo un lunático rehusaría reconocer ese entorno físico; es el substrato de nuestra vida diaria.

Pero si el entorno físico es la tierra, el mundo de las ideas corresponde a los cielos. Dormimos bajo la luz de unas estrellas que hace mucho tiempo dejaron de existir y basamos nuestro comportamiento en ideas que dejan de tener realidad en cuanto cesamos de creer en ellas. Mientras mantiene su consistencia, ese mundo de las ideas —ese *idolum*— es casi tan sólido, casi tan real e ineludible como los ladrillos de nuestros hogares o el asfalto que pisamos. La «creencia» en que el mundo era plano fue, en otro tiempo, más importante que el «hecho» de que fuera redondo, pues dicha creencia impidió que los marinos del mundo medieval se internasen mar adentro de forma tan efectiva como lo habrían hecho una flota de cañoneros o una barrera de minas flotantes. Una idea es un hecho sólido, una teoría es un hecho sólido, una superstición es un hecho sólido mientras la gente continúe regulando sus acciones conforme a esa idea, teoría o superstición, y no dejan de ser menos sólidas porque se transmitan mediante imágenes o sonidos.

3

El mundo de las ideas sirve a diversos propósitos. Dos de ellos tienen un gran peso en nuestra investigación sobre la utopía. Por un lado, el pseudoentorno o *idolum* es un substituto del mundo exterior: una suerte de casa o refugio al que escapamos cuando nuestros choques con la «dura realidad» se hacen demasiado complicados de sobrellevar o demasiado difíciles de afrontar. Por otro, por medio del *idolum* los hechos del mundo cotidiano, condensados, clasificados y filtrados, configuran un nuevo tipo de realidad que se proyecta contra el mundo exterior. Una de sus funciones es la fuga o la compensación: la búsqueda de una liberación inmediata de las dificultades o las frustraciones que nos han tocado en suerte. La otra es tratar de establecer las condiciones de nuestra liberación futura. Llamaré a las utopías correspondientes a esas dos funciones utopías de escape y utopías de reconstrucción, respectivamente. La primera deja el mundo tal como es; la segunda trata de cambiarlo, de forma que podamos interactuar con él en nuestros propios términos. En un caso, construimos castillos imposibles en el aire; en el otro, consultamos al agrimensor, al arquitecto y al albañil y procedemos a la construcción de una casa que satisfaga nuestras necesidades básicas, hasta el punto —claro está— en que las casas hechas de piedra y argamasa puedan lograr tal fin.

4

¿Por qué habríamos de suponer, entonces, que es necesario hablar de la utopía y del mundo de las ideas? ¿Por qué no deberíamos preferir el seguro regazo del entorno material, en lugar de

echar a volar hacia una región en apariencia más allá del tiempo y el espacio? Pues bien, la alternativa a la que nos enfrentamos no es si deberíamos vivir en el mundo real o, por el contrario, perdernos en ensoñaciones utópicas, porque los hombres están constituidos de tal forma que, solo mediante una disciplina deliberada —como es el caso del asceta hindú o del hombre de negocios americano—, se pueden eliminar de su conciencia uno u otro mundo. La auténtica alternativa para la mayoría de nosotros está entre una utopía de escape sin rumbo definido y una utopía intencional de reconstrucción. Parece que, en un mundo tan lleno de frustraciones como el mundo «real», de un modo u otro debemos pasar buena parte de nuestra vida mental en la utopía.

Lo anterior precisa, sin embargo, de alguna matización. Es evidente que cierto tipo de personas no siente la necesidad de una utopía privada y que, en ciertas comunidades, ni siquiera parecen existir. Los salvajes de las Marquesas que describiera Herman Melville parecían estar tan feliz y completamente adaptados a su entorno que, a excepción de los ataques de las tribus hostiles —los cuales, según se demostró, eran fundamentalmente un ejercicio para estimular el apetito antes del festín que venía después—, todo lo necesario para la vida buena en los mares del Sur podía conseguirse por vía directa. Los habitantes de las Marquesas no necesitaban soñar con una existencia más feliz; solo tenían que tomarla.

En ocasiones, tal vez durante la infancia, la vida adquiere ese mismo tipo de plenitud. Y es innegable que hay muchas personas maduras que, a partir de sus limitaciones y sin aportar nada más, han elaborado una respuesta bastante adecuada a su restringido entorno. Tales personas no sienten la necesidad de la utopía. Mientras consigan mantener su aislamiento, solo un ataque deliberado del mundo exterior puede crear esa necesidad. Son como el enfermo de la parábola de aquel poeta persa, cuyo único deseo era poder desear algo, y no hay motivo alguno para tenerles en-

vidia. La gente que no se aventura mar adentro paga el precio de no haber sentido nunca el fulgor del peligro y, en el mejor de los casos, conoce tan solo la mitad de la vida. Lo que ese tipo de gente podría llamar «vida buena» sencillamente no es lo bastante buena. No podemos contentarnos solo con un segmento de vida, al margen de lo seguros y adaptados a ella que estemos, cuando con un pequeño esfuerzo podríamos trazar el círculo completo.

Con todo, han sido muy pocas las regiones, los órdenes sociales y la gente que han disfrutado de una adaptación completa. Frente a los continuos obstáculos y dificultades —el viento y el clima, los impulsos de otros hombres y las costumbres superadas por el tiempo—, existen, a grandes rasgos, tres formas en las que un hombre puede reaccionar: salir corriendo, mantener el tipo o atacar. Si echamos un vistazo a aquellos de nuestros contemporáneos que han sobrevivido a la guerra, queda perfectamente claro que, en su mayoría, se encuentran en la primera fase de pánico y desesperación. En un interesante artículo sobre *The Dénouement of Nihilism*, Edward Townsend Booth caracteriza a la generación nacida a finales de los ochenta como enferma de una parálisis de la voluntad o, como él mismo dice, «si aún les queda un resto de iniciativa, emigran a Europa o a las islas de los mares del Sur, o bien se arrastran hasta algún rincón tranquilo de los Estados Unidos, pero la mayoría se queda en el mismo lugar donde cayeron llevando una existencia de muertos vivientes» (*The Freeman*).

Hablando en términos más generales, salir corriendo no siempre significa emprender una huída física, ni «atacar» significa necesariamente realizar una acción práctica e instantánea. Permítasenos utilizar la imagen de John Dewey y supongamos que a un hombre se le niega mantener contacto con sus amigos distantes. Una de sus reacciones posibles pasa por «imaginar» que se reúne con ellos y, sirviéndose de la fantasía, asistir a todo el ritual del encuentro, la charla distendida y el intercambio de ideas. Otro

tipo de reacción, como señala Dewey, consistiría en estudiar las condiciones necesarias para permitir la comunicación entre los amigos separados e inventar el teléfono. El llamado «extrovertido», el tipo de hombre que no tiene necesidad de utopías, satisfará su deseo hablando con el ser humano que tenga más a mano. («Intentará apañárselas»). Pero es más que evidente que, debido a la propia debilidad e inconstancia de sus objetivos, es incapaz de contribuir con algo más que su «buena disposición» a la vida buena de la comunidad; y es probable que, en sus manos, tanto el arte como la inventiva llegasen perecer.

Si ahora dejamos de lado al extrovertido, veremos que las dos formas de reacción restantes han encontrado expresión en todas las utopías históricas. Aunque tal vez sea mejor que, en primer lugar, las contemplemos en su escenario normal y cotidiano, antes de lanzarnos a explorar las *commonwealths* ideales del pasado.

Quien más quien menos, todos hemos vislumbrado la utopía de escape: se construye, hunde y vuelve a levantar casi cada día. En medio de la ruidosa maquinaria de una fábrica de papel, una vez me topé con el retrato de una actriz de cine pegada a la pieza averiada de una máquina. No resultaba difícil reconstruir la utopía del pobre desgraciado que se ocupaba de las palancas ni representarse el mundo en el que se refugiaba del estruendo ensordecedor y de la suciedad de la maquinaría que lo rodeaba. ¿Qué hombre, a partir del despertar de su adolescencia, no ha vivido ya dicha utopía: el deseo de poseer y ser poseído por una mujer hermosa?

Tal vez esa pequeña utopía privada sea, para la gran mayoría de hombres y mujeres, la única por la que mantienen un interés perpetuo y reconfortante, y la única también a la que cualquier otra utopía pueda traducirse en términos íntimos. Su conducta nos lo revela, aunque no lo confiesen con palabras. Salen de sus deprimentes oficinas y de sus mugrientas fábricas e inundan, noche tras noche, las salas de cine para poder vivir por un momento

en una tierra poblada por mujeres bellas y seductoras y por hombres tiernos y vigorosos. ¡No es extraño que la grande y poderosa religión de Mahoma sitúe semejante utopía en la base misma de su más allá! En cierto sentido, se trata de la más elemental de las utopías, pues, conforme a la interpretación psicoanalítica, traduce el profundo anhelo de regresar y descansar para siempre en el útero materno, el único entorno perfecto que ni toda la maquinaria y ni toda la legislación de este codicioso mundo han sido nunca capaces de reproducir.

En su expresión más básica, esta utopía de escape requiere una ruptura total con el carnicero, el panadero, el tendero y toda la gente real, limitada e imperfecta que se agita a nuestro alrededor. Para hacerla aún más perfecta, eliminamos al carnicero y al panadero y nos transportamos a una isla autosuficiente en los mares del Sur. Por supuesto, se trata esencialmente de un sueño ocioso y, si no nos libramos de él, tendremos en todo caso que añadirle otras condiciones; aunque para buena parte de nosotros la única alternativa sea el ocio sin el sueño. De tales fantasías de felicidad plena y perfección, que, incluso cuando afloran ocasionalmente, sucumben ante la vida real, brotan en gran medida nuestro arte y nuestra literatura. Es difícil concebir un orden social tan completo y satisfactorio que nos privase de la necesidad de recurrir de vez en cuando a un mundo imaginario en el que nuestros sufrimientos pudieran ser purgados e incrementado nuestro deleite. Incluso en el gran idilio pintado por William Morris, las mujeres son veleidosas y los amantes están desengañados. Y cuando el mundo «real» se hace un tanto pesado y sombrío, debemos refugiarnos, si queremos recuperar el equilibrio, en otro que responda de forma más perfecta a nuestros más profundos intereses y deseos: el mundo de la literatura.

Una vez capeado el temporal, resulta peligroso permanecer en la utopía de escape, pues se trata de una isla encantada y que-

darse en ella significa perder la propia capacidad para enfrentarse a las cosas tal como son. La joven que durante demasiado tiempo se entregó a las caricias del príncipe Encantado solo podrá sentir repulsión ante los torpes abrazos del muchacho que la lleva al cine y que se pregunta cómo demonios pagará el alquiler si pasan más de una semana de luna de miel. Por otro lado, la vida resulta demasiado fácil en la utopía de escape, demasiado insípida en su perfección: no representa reto alguno. No ha sido esto lo que ha empujado a los hombres a internarse en la selva y cazar alimañas, ni aquello por lo que han estimulado la fecundidad de plantas y tubérculos o desafiado, a bordo de frágiles embarcaciones, las acometidas de los vientos y los mares. Si no queremos perder fuerzas, nuestra dieta diaria debe contener algo más de fibra que la que pueden ofrecernos tales ensoñaciones.

En el curso de nuestro viaje hacia utopía, nos detendremos un tiempo en las utopías de escape, pero no será mucho. Tales utopías abundan y salpican las aguas de nuestro mundo imaginario como las islas del mar Egeo que visitó Ulises. Pertenecen, sin embargo, a los departamentos de literatura pura, e incluso en dichos departamentos ocupan una posición menor. Con gusto prescindiríamos de todas ellas a cambio de otra *Ana Karenina* o de unos nuevos *Hermanos Karamazov*.

5

El segundo tipo de utopía con el que nos encontramos es la utopía de reconstrucción.

La primera especie representa —como nos diría un psicoanalista— una forma de pensamiento muy primitiva, según la cual

nos dejamos llevar por nuestros deseos sin tener en cuenta ninguna de las limitaciones que tendríamos que afrontar si regresáramos a la tierra e intentásemos llevarlos la práctica. Se trata de un flujo vago, desordenado e inconsistente de imágenes que refulgen y después se desvanecen, que nos excitan y nos dejan indiferentes, y que —en consideración al respeto que nuestros vecinos sienten por nuestra capacidad para llevar un libro de contabilidad o pulir un pedazo de madera— mejor haríamos en confinar en ese extraño archivador al que llamamos cerebro.

El segundo tipo de utopía, de igual manera, puede verse animado por deseos y anhelos primitivos, pero estos no dejan de tener en consideración el mundo en el que aspiran a realizarse. La utopía de reconstrucción es lo que su nombre implica: la visión de un entorno reconstituido que está mejor adaptado a la naturaleza y los objetivos de los seres humanos que lo habitan que el ambiente real; y no meramente mejor adaptado a su naturaleza real, sino mejor ajustado a sus posibles desarrollos. Si la primera utopía nos retrotrae al ego del utopista, la segunda conduce hacia el exterior, hacia el mundo.

Cuando hablo de un entorno reconstruido, no me refiero meramente a algo físico. Me refiero además a nuevos hábitos, a una escala de valores inédita, a una red diferente de relaciones e instituciones y posiblemente —pues casi todas las utopías enfatizan el factor de la crianza— a una alteración de las características físicas y mentales de las personas elegidas, mediante la educación, la selección biológica, etcétera. El entorno reconstruido que todos los utopistas genuinos aspiran a crear es una reconstrucción tanto del mundo físico como del *idolum*. En esto, el utopista se distingue del inventor práctico y del industrial. Todos los intentos llevados a cabo para domesticar animales, cultivar plantas, dragar ríos, construir canales o, en tiempos más recientes, aplicar la energía solar a los instrumentos mecánicos, han representa-

do un esfuerzo para reconstruir el entorno; y en muchos casos, los beneficios para el ser humano han sido obvios. No es propio del utopista despreciar a Prometeo, que se hizo con el fuego, o a Franklin, que apresó el rayo. Como afirma Anatole France, «sin los utopistas del pasado, los hombres todavía vivirían en cavernas, desnudos y miserables. Fueron los utopistas los que delinearon la primera ciudad [...]. Los sueños generosos producen realidades benéficas. La utopía es el principio de todo progreso y el ensayo de un mundo mejor».

Nuestras reconstrucciones materiales han sido, sin embargo, limitadas, y han afectado sobre todo a la superficie de las cosas. El resultado es que la gente vive en un entorno físico moderno mientras en su cabeza se entrecruzan desordenadamente reliquias espirituales de casi todas las demás épocas, desde el tiempo del salvaje primitivo, atormentado por los tabúes, hasta el de los enérgicos discípulos victorianos de Gradgrind y Bounderby.[3] En los sustanciales términos de Hendrik van Loon, «un ser humano con la mente de un comerciante del siglo XVI que conduzca un Rolls-Royce de 1921 sigue siendo un ser humano con la mente de un comerciante del siglo XVI». El problema es fundamentalmente un problema humano. Cuanto más completamente controle el hombre la naturaleza física, más urge que nos preguntemos sobre aquello que bajo los cielos habrá de mover, guiar y manejar el controlador. El problema del ideal, del objetivo, de la finalidad —incluso si dicho fin persiste en variar tanto como el polo magnético— es fundamental para el utopista.

Con la excepción de los escritos de los utopistas —y este es un punto importante que hay que destacar en nuestros viajes

---

3 Nombres de dos personajes de la novela de Charles Dickens *Tiempos difíciles* (1850), implacables caricaturas de la burguesía industrial de la época.

a través de la utopía—, la reconstrucción del entorno material y la reconstitución del encuadre mental de las criaturas que lo habitan se han mantenido en dos compartimentos diferentes. Se supone que uno pertenece al hombre práctico, y el otro al idealista. El primero era algo cuyos objetivos podían realizarse aquí y ahora; el segundo quedaba pospuesto, en buena medida, a un futuro celestial. Ni el hombre práctico ni el idealista han estado dispuestos a admitir que ambos se han enfrentado a un mismo problema y que los dos han estado tratando las distintas facetas de una misma cosa como si estas estuvieran separadas.

Aquí es donde la utopía de reconstrucción se lleva la palma. No se imagina meramente un mundo completo, sino que al mismo tiempo afronta cada parte de él. Al examinar las utopías clásicas, no dejaremos de notar sus flaquezas, su idiosincrasia en ocasiones perturbadora. Pero es importante que ahora reparemos en sus virtudes y comencemos nuestra singladura libres de esa actitud despectiva que embarga a quienes se han dejado seducir por el sarcasmo de Macaulay, que afirmaba preferir un acre de tierra en Middlesex a todo un principado en Utopía.

6

FINALMENTE, ES preciso que nos convenzamos de la realidad de la utopía. Todo lo que ha acontecido a lo largo de eso que llamamos historia humana es tan remoto y, en cierto sentido, tan mítico como la misteriosa isla que Rafael Hitlodeo, erudito y navegante, le describiera a Tomás Moro. A no ser, claro está, que quedase registrado en un edificio, en un libro o de cualquier otra forma. Una buena parte de dicha historia resulta incluso menos sustancial: los icarianos, que vivían únicamente en la mente de Étienne Cabet, o

los *freelanders* que habitaban la imaginación de un pequeño y árido economista austriaco, han tenido más influencia en la vida de nuestros contemporáneos que los etruscos que una vez poblaron Italia, por más que estos pertenezcan a lo que llamamos el mundo real y los *freelanders* y los icarianos vivieran en... Ninguna Parte.

Tal vez Ninguna Parte sea un país imaginario, pero las *Noticias de ninguna parte* son noticias de verdad. Insisto, mientras mantenga su capacidad de movilización, el mundo de las ideas, las fantasías y las proyecciones resulta tan real como el poste que pateó Samuel Johnson para demostrar que era sólido. El hombre que respeta plenamente el derecho a la propiedad se mantiene alejado de las tierras de su vecino tal vez de forma más eficaz que aquel al que meramente se le prohíbe la entrada mediante una señal de «prohibido el paso». Resumiendo, no podemos ignorar nuestras utopías. Existen de la misma manera en que existen el norte y el sur; si no estamos familiarizados con sus formulaciones clásicas, al menos las conocemos cuando cada día cobran vida en nuestra mente. Jamás conseguiremos alcanzar los puntos cardinales —y por eso ciertamente nunca viviremos en Utopía—, pero sin la aguja magnética en modo alguno seríamos capaces de viajar de forma inteligente. Resulta absurdo despachar la utopía con el pretexto de que existe solo sobre el papel. Como respuesta, baste recordar que se puede decir exactamente lo mismo sobre los planos de un arquitecto, y no por eso dejan de hacerse casas.

Al emprender la exploración de las *comonwealths* ideales, tal como las describieron algunas de las mentes más agudas del pasado, debemos deshacernos de nuestro sentido del distanciamiento y del rigor. Nuestros ideales no son algo que podamos separar de los hechos fundamentales de nuestra existencia, del mismo modo que a veces nuestras abuelas separaban la sala de estar —fría, sombría y, habitualmente, húmeda— del resto de las habitaciones de la casa. Bien al contrario, las cosas con las que soñamos tien-

den, consciente o inconscientemente, a presentarse en la trama de nuestra vida cotidiana. Nuestras utopías son tan humanas, cálidas y joviales como el mundo del que nacieron. Desde el último piso de un alto edificio, sobre los tejados de Manhattan, vislumbro una pálida torre que, con su dorado pináculo, brilla a través de la suave niebla matinal; y por un momento, desaparecen todas las ásperas y feas líneas del paisaje. Lo mismo ocurre cuando contemplamos nuestras utopías. No tenemos que abandonar el mundo real para penetrar en esos otros mundos realizables, porque estos siempre surgen de aquel.

Para terminar, una anticipación y un advertencia. En nuestro viaje por las utopías del pasado, no nos daremos por satisfechos con haber atravesado todo el territorio que media entre Platón y el último de los escritores modernos. Si la historia de la utopía arroja alguna luz sobre la historia de la humanidad, es esta: nuestras utopías fueron tristemente deficientes e inadecuadas; y si no han ejercido la suficiente influencia práctica sobre el curso de los acontecimientos, es porque —como afirma Viola Page en sus *Gospels of Anarchy*— sencillamente no eran lo bastante buenas. Viajamos a través de la utopía solo para ir más allá de la utopía. Si abandonamos el dominio de la historia cuando cruzamos las puertas de la *República* de Platón, lo hacemos solo para incorporarnos con energías renovadas al agitado tráfico diario del mundo contemporáneo. Por eso, al estudio de las utopías clásicas habrá de seguirle un examen de ciertos mitos sociales y de ciertas utopías parciales que han desempeñado un papel importante en los acontecimientos del mundo occidental durante estos últimos siglos. Prometo que al final no intentaré ofrecer una nueva utopía; bastará con inspeccionar los cimientos sobre los que se alzan las utopías ajenas.

Entretanto nuestra nave está a punto de partir, y no volveremos a echar el ancla hasta que hayamos alcanzado las costas de Utopía.

CAPÍTULO DOS

De cómo los griegos vivían en un Mundo Nuevo y de cómo la utopía parecía estar a la vuelta de la esquina. De cómo a Platón, en la República, *le preocupa principalmente lo que le permitirá preservar la ciudad ideal.*

I

HUBO UN TIEMPO, ANTES de que los grandes imperios de Roma y de Macedonia empezaran a extender sus campamentos a lo largo y ancho del mundo mediterráneo, en el que la visión de una ciudad ideal parecía dominar las mentes de un buen puñado de hombres. Del mismo modo que los vastos territorios sin colonizar de América empujaban a la gente de la Europa del siglo XVIII a pensar en construir una civilización en la que se hubiesen superado los errores, vicios y supersticiones del Viejo Mundo, así también las escasamente pobladas costas de Italia, de Sicilia, de las islas del Egeo y del mar Negro deben haber despertado en los hombres la esperanza de pasar página.

Los años que van del 600 al 300 a. C. fueron años de construcción de ciudades para los Estados griegos originarios. Se supone que la ciudad de Mileto engendró cerca de otras trescientas ciudades, y posiblemente muchas de sus semejantes no fueron menos fructíferas. Una vez se hizo posible fundar nuevas ciudades, existían múltiples oportunidades para la variación y los expe-

rimentos, y quienes soñaban con un orden social más generoso podían poner sus manos e ingenios a la obra para arrancar con un mejor comienzo, «desde los cimientos».

De todos los planes y programas de reconstrucción que debieron plantearse durante aquellos siglos, apenas queda un puñado. Aristóteles nos habla de un estado ideal diseñado por un tal Fáleas, que —como Bernard Shaw— creía en la plena igualdad de propiedades. Y también por Aristóteles nos enteramos de la existencia de otra utopía, esta descrita por el gran arquitecto, urbanista y sociólogo Hipódamo. Hipódamo fue uno de los primeros urbanistas conocidos de la historia, que ganó su fama en el mundo antiguo por proyectar ciudades conforme al modelo, un tanto monótono, del damero, que tan bien conocemos en Norteamérica. Parece ser que reparó en que una ciudad era algo más que una colección de casas, calles, mercados y templos; y por eso, no solo se ocupaba de la construcción física de la ciudad, sino que también se interesaba por el problema, más elemental, del orden social. Tal vez contribuya a incrementar nuestro sentido de la realidad en este viaje a través de la utopía que confiese que, en última instancia, debo a la inspiración y al ejemplo de otro Hipódamo —Patrick Geddes, el hombre que proyectó Jerusalén y otras muchas ciudades— que este libro sobre las utopías haya llegado a escribirse. En muchos aspectos, la distancia entre Geddes y Aristóteles o Hipódamo parece mucho menor que la que separa a Geddes de Herbert Spencer.

Cuando contemplamos las utopías que nos han dejado Fáleas, Hipódamo y Aristóteles y las comparamos con la *República* de Platón, las diferencias entre ellas se disuelven hasta hacerse insignificantes y sus semejanzas se vuelven evidentes. Por este motivo, limitaré mi examen de la utopía griega a lo que Platón presentó en la *República* y matizó y amplió en *Las Leyes, El Político* y *Critias.*

2

LA *REPÚBLICA* de Platón data aproximadamente de la época de la prolongada y desastrosa guerra que enfrentó a Atenas con Esparta. En el transcurso de guerras semejantes, y en medio de la grandilocuencia a la que se entregan los patriotas, la gente que se mantiene en sus cabales acaba inevitablemente por familiarizarse bastante bien con sus enemigos. Si uno se toma la molestia de examinar los comentarios de Plutarco a las leyes de Licurgo y la magnífica descripción que Alfred Zimmer hace de la *commonwealth* griega, descubrirá cómo Esparta y Atenas constituyen la urdimbre y la trama de la *República*, solo que son una Esparta y una Atenas ideales las que Platón tiene en mente.

Conviene recordar que Platón escribió en el contexto de una derrota —una gran parte de su región, el Ática, había sido devastada e incendiada—, y que debió de presentir que la improvisación y las reformas resultaban un tanto fútiles cuando una guerra en el Peloponeso podía arrasar el mismo suelo que pisaba. Para Platón, cuando la nave del Estado estaba deficientemente diseñada, era preciso algo más que el arte de la navegación si se quería guiarla a través de mares tempestuosos. Puesto que estaba en perpetuo peligro de zozobrar, parecía el momento adecuado para devolverla a los astilleros e indagar en los principios conforme a los cuales se había construido. Con este mismo espíritu —añado yo, entre paréntesis— es con el que hoy nos volvemos de nuevo hacia lo fundamental.

3

Al describir su comunidad ideal, Platón, como un trabajador cualificado, comienza por sus cimientos materiales. Lejos de situar su utopía en una mítica isla de Avalón, «donde no cae ni granizo ni lluvia ni nieve»,[4] es evidente que Platón se refería continuamente al suelo sobre el que se alzaba Atenas, y a la vida económica que brotaba de ese suelo. Puesto que se dirigía a sus compatriotas, Platón podía dar por cosa sabida pormenores que nosotros, como extranjeros, debemos analizar cuidadosamente si queremos obtener una idea más consistente de sus realidades utópicas. Quede claro, por otra parte, que, al tratar la vertiente material de la *República*, recurro a Aristóteles tanto como a Platón, y también a helenistas modernos como Zimmern, Myres y Murray.

Cuando hoy en día hablamos del Estado, pensamos, para empezar, en una extensión de territorio tan amplia que, en la mayoría de los casos, seríamos incapaces de contemplarla en su plenitud aunque nos elevásemos a una altura de ocho kilómetros en un día claro. Incluso si se trata de un país pequeño, como Holanda o Bélgica, es probable que tenga posesiones a muchos miles de kilómetros de distancia; y, en la actualidad, consideramos que dichas posesiones constituyen, junto con la metrópoli, parte integrante del Estado. Es prácticamente inconcebible que —pongamos por caso— un holandés posea la isla de Java: no vive en ella, no está familiarizado con sus habitantes ni comparte sus ideas o costumbres. Su interés por Java, si es que tiene alguno, se limita al interés por el azúcar, el café, los impuestos o las misiones. Su Estado no es una *commonwealth* en el sentido de una posesión común.

4 Versos del poema *Morte d'Arthur* (1842), de Alfred Tennyson.

Para un griego de la época de Platón, por el contrario, la *commonwealth* era algo que compartía activamente con sus conciudadanos. Se trataba de una parcela de terreno cuyos límites, perfectamente definidos, probablemente podían avistarse desde lo alto de una colina bien situada; y quienes vivían dentro de tales límites tenían en común unos mismos dioses a los que rendir culto, los mismos teatros y gimnasios y toda una multitud de intereses compartidos, que solo podían satisfacerse trabajando juntos, jugando juntos, pensando juntos. Es probable que Platón no contemplase la posibilidad de que una comunidad con un índice de población de seis habitantes por kilómetro cuadrado pudiera tener pretensiones de civilización; y de haber visitado un territorio semejante, seguramente habría tomado a su gente por bárbaros, por hombres cuyo modo de vida les incapacitaría para disfrutar de las bendiciones y de los deberes de la ciudadanía.

En términos geográficos la *commonwealth* ideal era, pues, la ciudad-región; esto es, una ciudad rodeada por la tierra suficiente para satisfacer la mayor parte de las necesidades de sus habitantes, y convenientemente situada junto al mar.

Subamos a una colina elevada para echar un vistazo a esa ciudad-región desde la misma perspectiva que el propio Platón podía disfrutar en una clara mañana de primavera cuando, desde lo alto de la acrópolis, contemplaba la ciudad adormecida, con sus verdes campos y sus doradas laderas en un extremo y el sol reflejándose en las lejanas aguas del mar algunos kilómetros más allá.

Es una región montañosa, esta Grecia, y dentro de la breve distancia que mediaba entre la cumbre de la montaña y el mar comprendía tanta diversidad de vida agrícola e industrial como la que puede distinguirse al descender el valle del Hudson entre el macizo de las Adirondack y el puerto de Nueva York. Fuera de ello consciente o no, Platón tenía en mente como base para su ciudad ideal una sección también «ideal»: eso que los geógrafos llaman

la «sección de valle». No habría podido juntar los distintos grupos que habrían de congregarse en su ciudad si estos se hubiesen establecido inicialmente en una sección de tierra como la planicie costera de Nueva Jersey. Fue específicamente en Grecia donde una variedad semejante de ocupaciones pudo reunirse dentro de un área tan pequeña, comenzando con la cumbre de la sección de valle, con sus árboles de hoja perenne y sus leñadores, descendiendo la falda de la montaña con el pastor y su rebaño de cabras en busca de pastos, a lo largo del fondo del valle hasta encontrarnos con el labrador y sus cultivos, y finalmente alcanzar la desembocadura del río, desde donde el pescador sale al mar en su embarcación y adonde arriba el comerciante con mercancías de otras tierras.

Las grandes civilizaciones del mundo se han nutrido de secciones de valle como esta. Pensemos en el Nilo y Alejandría, en el Tíber y Roma, en el Sena y París, etcétera. Resulta interesante que nuestra primera gran utopía haya tenido como base una sección «ideal» de territorio.

4

En vano buscaremos, en la estructura económica de la República, el reconocimiento de la cuestión laboral. Dicha cuestión constituye una dificultad fundamental en nuestra vida moderna, pero se diría, a primera vista, que Platón se muestra un tanto altivo y distante en la facilidad con que la supera. Sin embargo, cuando observamos con mayor detenimiento el modo en que los hombres se ganaban la vida en las «tierras de la mañana» —como dicen los alemanes—, descubrimos que la razón por la que Platón no ofrece una solución está en que, en realidad, dicha cuestión no le suponía ningún problema.

Considerando las circunstancias existentes —una sección de valle donde los árboles no habían sido arrancados despiadadamente; las artes de la agricultura y el pastoreo; un clima carente de los peligrosos extremos del calor y el frío; la oportunidad de fundar nuevas colonias en caso de sobrepoblación de la ciudad-región—, la cuestión laboral solo habría podido plantearse como un ejercicio de ingenio. Un hombre podía convertirse en esclavo mediante la conquista militar, pero no por verse obligado —bajo amenaza de morirse de hambre— a ocuparse de una máquina. La naturaleza resolvía el problema de la supervivencia siempre y cuando los hombres estuviesen dispuestos a someterse a sus condiciones. Por eso, los cimientos de la utopía de Platón se asientan en una vida agrícola sencilla: el cultivo del trigo, la cebada, el olivo y la vid, que ya estaban razonablemente dominados en el momento en que el filósofo apareció en escena. Mientras el suelo no sufriera los efectos de la erosión y mantuviese su vitalidad, el problema no era grave. Y para resolverlo, a Platón le bastaba con asegurarse de que hubiese siempre tierra suficiente para cultivar alimentos y de que las exigencias de los habitantes no sobrepasaran la prodigalidad de la naturaleza.

Platón describe los pilares de su comunidad con unas pocas pinceladas sencillas y magistrales. Quienes, ante su tratamiento de la educación y los deberes de las clases gobernantes, sientan que tal vez haya algo de inhumano en su concepción de la vida buena, deberían tener en cuenta el cuadro que nos presenta aquí.

La sociedad de Platón surge de las necesidades de la humanidad, porque ninguno de nosotros es autosuficiente y todos tenemos muchas carencias. Y como las necesidades también son muy variadas, se requiere muchos tipos de personas para satisfacerlas. Cuando todos esos auxiliares, compañeros y cooperadores se reúnen en una ciudad, el cuerpo de sus habitantes recibe el nombre de Estado. En él, sus miembros trabajan e intercambian bienes

entre sí en beneficio mutuo: el pastor obtiene cebada a cambio de su queso y así sucesivamente, hasta llegar a los complicados intercambios que se producen en la ciudad. ¿Qué género de vida material resultará de aquí en la región que describe Platón?

Bueno, «el primer cuidado [de la gente] será procurarse alimentos, vino, vestidos, calzado y habitación; trabajarán, durante el estío, medio vestidos y sin calzado; y, durante el invierno, bien vestidos y bien calzados. Su alimento será de harina de cebada y de trigo, con la que harán panes y tortas, que se les servirán sobre el bálago o sobre hojas muy limpias; comerán acostados ellos y sus hijos en lechos de verdura, de tejo y de mirto; beberán vino, coronados con flores, cantando alabanzas de los dioses; juntos pasarán la vida agradablemente; y, en fin, procurarán tener el número de hijos proporcionado al estado de su fortuna, para evitar las incomodidades de la pobreza o de la guerra».

Así es como, en este diálogo sobre la República, Sócrates describe ante sus oyentes los elementos materiales fundamentales para la vida buena. Glaucón, uno de ellos, le pide que los desarrolle un poco más, pues Sócrates se habría limitado a lo estrictamente necesario. Se trata, por cierto, del mismo tipo de objeción que el físico Poincaré le hizo a la filosofía de Tolstoy. Sócrates responde que un buen Estado presentaría la saludable constitución que acaba de describir, pero que, en cualquier caso, no le importaría considerar una «constitución inflamada». Lo que Sócrates describe con estos términos es un modo de vida en el cual todas las gentes de Europa occidental y de Norteamérica creen hoy en día casi unánimemente, al margen de cual sea su religión, estatus económico o credo político. De ahí que, a pesar de que es lo opuesto al Estado ideal platónico, lo presente aquí por la luz que arroja sobre nuestras propias instituciones y hábitos.

El Estado injusto nace —dice Platón por boca de Sócrates— de la multiplicación de las necesidades y de lo superfluo. A conse-

cuencia del incremento de dichas necesidades, deberemos ampliar nuestras fronteras, pues el Estado saludable original resulta demasiado pequeño. La ciudad se llenará entonces de una multitud de profesiones que van más allá de las exigidas por las necesidades naturales. Habrá una gran cantidad de parásitos y zánganos, y nuestro país, que era lo bastante grande para mantener a sus habitantes originarios, deseará un pedazo de las tierras de labor y de los pastos de nuestros vecinos. Del mismo modo que ellos querrán un pedazo de las nuestras si, al igual que nosotros, rebasan los límites de lo necesario y se entregan a una acumulación ilimitada de riquezas. «Después de esto, ¿haremos la guerra, Glaucón? Porque, ¿qué otro partido puede tomarse?».

Resumiendo esta crítica, Platón veía claramente que una comunidad ideal debía tener un nivel de vida material común, y que la riqueza desaforada o los deseos y los placeres inmoderados nada tenían que ver con que este fuera satisfactorio. El bien era lo necesario, y lo necesario no era, esencialmente, contar con muchos bienes.

Como Aristóteles, Platón deseaba un modo de vida que no fuese ni de privaciones ni de lujo. Quienes hayan leído algo sobre la historia de Grecia comprobarán que este ideal ateniense de la vida buena se encuentra simbólicamente a mitad de camino entre Esparta y Corinto, entre las ciudades que, respectivamente, asociamos con una vida militar dura y con un esteticismo suave y extremadamente sensual.

¿Deberíamos moderar nuestras necesidades o incrementar la producción? Platón no veía dificultades en responder a esta pregunta. Mantenía que un hombre razonable moderaría sus necesidades y que si desease vivir como un buen granjero o como un buen filósofo, no intentaría imitar los gastos de un vulgar jugador que acabase de hacer un buen negocio con el trigo, o los de una vulgar cortesana que acabase de conquistar a un vulgar jugador que

acabase de hacer un buen negocio con el trigo. La riqueza y la pobreza —afirmaba Platón— son las dos causas del deterioro de las artes. Es probable que, bajo el influjo de la una o de la otra, tanto el trabajador como su trabajo degeneren, «porque la una engendra la molicie, la holgazanería y el amor a las novedades; y la otra este mismo amor a las novedades, la bajeza y el deseo de hacer el mal».

Platón tampoco atribuye un nivel de vida a sus clases gobernantes y otro a las personas comunes. A cada persona le asigna todas las cosas materiales necesarias para su sustento, y a todas estaría dispuesto a retirarles todo lo que no fuera esencial. Platón se dio cuenta de que la posesión de bienes no era un medio para alcanzar la felicidad, sino más bien un esfuerzo por compensar una vida espiritualmente empobrecida. Para él, la felicidad consistía en lo que se le podía añadir a la vida y no en lo que podía arrebatársele: era la felicidad del bailarín más que la del glotón. Imaginó una comunidad que llevase una vida sana, morigerada, atlética, atenta; una comunidad que —por decirlo así— estaría siempre dentro de sus límites. En la *República* de Platón existe un auténtico pánico a la laxitud y la vida fácil. Su sociedad es una sociedad libre de lo accesorio y dispuesta para la acción. La fragancia que invade su imagen de la vida buena no es la pesada fragancia de los pétalos de rosa y del incienso que envuelve los lánguidos divanes; es la fragancia de la hierba fresca y el aroma de la menta o la mejorana que cruje bajo los pies.

5

¿QUÉ DIMENSIONES tiene la comunidad platónica? ¿Cómo se dividen las personas? ¿Cuáles son sus relaciones? Ahora que ya he-

mos tratado la ordenación del territorio y hemos investigado las bases materiales de esta utopía, estamos listos para dirigir nuestra atención hacia la gente, pues es por la interacción entre pueblo, trabajo y espacio por lo que cualquier comunidad —buena o mala, real o imaginaria— existe y se perpetúa.

6

De lo que ya dijimos sobre el entorno de Platón se sigue casi inevitablemente que su comunidad ideal no podía ser ilimitada en términos de población. Bien al contrario, Platón afirmaba que «el Estado estaba en condiciones de crecer en tanto conservase su unidad, pero que no crezca más de allí». Los científicos políticos modernos, que viven en Estados nacionales de millones de personas y que, en buena medida, valoran la grandeza de estos en función de su población, se han burlado sin piedad de que Platón limitase su comunidad a un número arbitrario de habitantes: 5.040, más o menos la cantidad de personas a las que puede dirigirse sin problemas un solo orador. En realidad, su propuesta no tiene nada de ridícula. Platón no hablaba de una horda de bárbaros, sino que estaba sentando las bases de un gobierno de ciudadanos activos. Ahora bien, resulta evidente para cualquiera que, cuando crece el número de personas en una comunidad, decrece el número de cosas que estas pueden compartir. Platón no podía anticipar la invención del teléfono sin hilos ni de los periódicos, y es aún menos probable que hubiese atribuido una importancia excesiva al impacto de tales instrumentos sobre los asuntos que nos preocupan más hondamente. Sin embargo, al establecer los límites a la población que su ciudad podía asumir, sí estaba anticipando en

más de dos mil años el veredicto de urbanistas modernos como Raymond Unwin.

Las personas no son miembros de una comunidad por compartir el mismo sistema de gobierno o por habitar el mismo país. Se convierten en ciudadanos genuinos en la medida en que comparten instituciones y formas de vida con otras personas educadas de modo similar. Platón estaba sobre todo preocupado por establecer las condiciones para mantener unida a la comunidad sin que esta sufriese la presión de ninguna fuerza externa, como es el caso de los Estados nacionales, que sufren la presión de la guerra o de la amenaza de la guerra. Esta preocupación subyace a cada línea de la *República*. Para abordar tal problema, la cuestión de satisfacer las necesidades materiales de la ciudad parecía relativamente poco importante; y a pesar de que, en su época, Grecia comerciaba extensamente por toda la región mediterránea, Platón nunca cometió el error de confundir la unidad comercial con la unidad cívica. De ahí que, conforme a su planteamiento, el trabajo del granjero, del mercader y del comerciante fuesen trabajos subordinados. Lo más importante eran las condiciones generales bajo las cuales todos los individuos y grupos de una comunidad debían convivir de forma armónica. Algo que está muy lejos de las utopías del siglo XIX que examinaremos más adelante, razón por la cual es importante que comprendamos el punto de vista de Platón y sigamos el hilo de sus argumentos.

7

PARA PLATÓN una comunidad buena era como un cuerpo saludable: su fuerza y vitalidad estaban condicionadas por el ejercicio armonioso de cada función. En consecuencia, una comunidad

buena no podía ser un mero conjunto de individuos, cada uno de los cuales se empeñaría en su felicidad privada y particular sin consideración hacia el bienestar y los intereses de sus compañeros. Platón creía que la bondad y la felicidad —cualidades entre las cuales difícilmente admitiría una clara línea de separación— consistían en vivir de acuerdo con la naturaleza; o lo que es lo mismo, en conocerse a uno mismo, en descubrir las propias inclinaciones y en desempeñar ese trabajo particular para el que uno estaba capacitado. Si queremos traducir el lenguaje de Platón a la jerga política moderna, el secreto de la comunidad buena consistiría, pues, en el principio de la funcionalidad.

Según Platón, todo tipo de trabajo requiere un tipo particular de aptitud y de formación. Si queremos buenos zapatos, debemos encargárselos a un zapatero y no a un tejedor. De igual manera, todo hombre siente una vocación particular determinada por su talento, de forma que, al poner en práctica dicha vocación, logra la felicidad para sí y la utilidad para el resto de sus compañeros. La vida buena se alcanza necesariamente cuando cada hombre tiene una función que desempeñar y cuando las funciones esenciales se armonizan entre sí. El Estado es como el cuerpo humano. «Dar la salud es establecer entre los diversos elementos de la constitución humana el equilibrio natural, que somete los unos a los otros; engendrar la enfermedad es hacer que uno de esos elementos domine a los demás contra las leyes de la naturaleza o sea dominado por ellos». La virtud suprema en la *commonwealth* es la justicia, es decir, la adecuada distribución del trabajo o de las funciones conforme a la regla «un lugar para cada hombre y cada hombre en su lugar».

¿Habrá existido alguna vez una sociedad semejante? No nos apresuremos a contestar que no. El ideal que Platón tiene en mente se pone en práctica, punto por punto, al organizar una orquesta sinfónica moderna.

Desde luego, Platón no ignoraba que existían otras fórmulas para la felicidad. Pero sí señala expresamente que, al fundar la República, no desea que una persona o un grupo en particular sean más felices que el resto; más bien se trata de que la ciudad al completo se encuentre en la más feliz de las condiciones. Habría sido bastante fácil «vestir a nuestros labradores con trajes talares, cargar sus vestidos de oro y no hacerles trabajar la tierra sino por placer», confiriendo así una forma espuria de dicha a cada individuo. Pero, de haber sido así, tras un breve periodo de desahogo y bullicio, todo el mecanismo se habría ido al garete. En este aspecto, Platón es un concienzudo realista: en vez de buscar un fácil atajo, está dispuesto a enfrentarse a un camino repleto de altos y bajos, de subidas escarpadas, pero también de amplias vistas; y no piensa que la vida sea peor porque sus mayores gozos deriven de la actividad y no, como han creído siempre los epicúreos de cualquier jaez, de liberarse de ella.

8

PLATÓN LLEGA a esta distribución de funciones mediante un método anticuado, que cualquier persona versada en psicología moderna consideraría una «racionalización». Platón intenta dotar de una base firme a la división de clases que defendía, por eso compara la comunidad con un ser humano dotado de las virtudes de la sabiduría, el valor, la templanza y la justicia, cada una de las cuales está relacionada con una clase específica de personas.

La sabiduría es lo propio de los gobernantes de la ciudad. Surge así la clase de los guardianes.

El valor es la característica de los defensores de la ciudad y, a partir de aquí, aparece una clase militar, a la que Platón llama auxiliares.

La templanza o moderación es la virtud que se aplica a todas las clases.

Y finalmente, está la justicia. «La justicia es el principio mismo de estas tres virtudes, lo que las produce y, después de producirlas, las conserva [...]. Si nos viéramos en la necesidad de decidir qué es lo que contribuirá más a hacer nuestro Estado perfecto, si la concordia entre los magistrados y los ciudadanos, o la idea legítima e inquebrantable de nuestros guerreros de lo que debe temerse y de lo que no debe temerse, o la prudencia y la vigilancia de los que gobiernan, o bien lo que estoy a punto de mencionar», a saber, que se limite «cada uno a su oficio sin mezclarse en los demás, nos sería difícil dar nuestro fallo». Sin embargo, resulta evidente que la justicia es la clave de bóveda de la utopía platónica.

No debemos malinterpretar la división platónica en clases. Aristóteles la critica desde la perspectiva de una forma más simple de democracia, pero Platón no pretendía instituir un orden inmutable. Dentro de su República, la divisa napoleónica —*la carrière est ouverte aux talents*— constituía el principio conductor. Lo que subyacía a la argumentación platónica era una convicción que los actuales estudios de psicología parecen confirmar: la idea de que los niños vienen al mundo con una inclinación bien señalada en su constitución física y mental. Es cierto que Platón abogaba por una aristocracia o gobierno de los mejores, pero no creía en las falsas aristocracias que se perpetúan por medio de una riqueza y una posición hereditarias. Una vez establecido que su ciudad debía incluir tres clases —gobernantes, guerreros y trabajadores—, aún quedaba por afrontar la principal dificultad: ¿cómo encontraría cada individuo su lugar en la clase adecuada y bajo qué condiciones desempeñaría mejor sus funciones dentro de ella?

La respuesta a estas cuestiones nos lleva a las secciones más osadas y originales de la *República*, a la parte que ha despertado más hostilidad y animadversión por alejarse de forma drástica del camino trillado de muchas de las instituciones existentes, y en particular, del matrimonio monógamo y la propiedad individual.

Para preservar su constitución ideal, Platón recurre a tres métodos: la crianza, la educación y la disciplina en la vida cotidiana. Consideremos ahora el efecto de estos métodos sobre cada una de las clases.

Despacharemos la clase de los artesanos y los agricultores en pocas palabras. No está del todo claro si Platón pretendía incluir a los miembros de esta clase en su sistema de matrimonio. En cuanto a la educación, es obvio que no veía fallo alguno en el sistema de aprendizaje por el que un herrero, un alfarero o un granjero enseñaban a otros a continuar su vocación; no tenía motivos, pues, para alejarse de un método que, en términos generales, se había revelado muy satisfactorio. Para descubrir hasta qué punto lo era, basta de hecho con que echemos un vistazo a una ruina, un ánfora o un cáliz ateniense. Cualquier mejora que pudiera producirse en estas ocupaciones se debía a la aplicación de la ley platónica de la justicia; y Platón seguía su propio precepto de forma lo bastante estricta como para mantenerse alejado de los asuntos ajenos.

Como ya señalé anteriormente, esta puede parecer una forma extraña y apresurada de tratar la cuestión a aquellos que viven en un mundo en el que los asuntos de la industria y las tendencias del movimiento obrero siempre están a la orden del día. Pero Platón lo justifica afirmando que «[aunque] el zapatero sea mal zapatero, se deje corromper, o alguno se tenga por zapatero sin serlo, el público no sufrirá por esto un gran daño. Pero si los que están designados para guardar el Estado y las leyes, solo son guardadores en el nombre, ya conoces que conducirán la república a su ruina, porque de ellos es de quienes depende su buena admi-

nistración y su felicidad». De ahí que Platón concentre su ataque en el punto más delicado: mientras el zapatero, por regla general, sabe cómo ocuparse de su negocio, el hombre de Estado es, en la mayor parte de los casos, ignorante del negocio fundamental del que tiene que ocuparse y tiende a ser negligente incluso cuando tiene una ligera idea de lo que se trae entre manos. Además siempre está dispuesto a sacrificarlo por el golf o por los favores de una mujer hermosa. Como hemos visto en la descripción original del Estado que ofrece Platón, la gente común sin duda tendría acceso a las alegrías y deleites típicos de las ciudades griegas, y sin duda —aunque Platón no diga nada en uno u otro sentido— se les permitiría la propiedad de los medios necesarios para mantener sus negocios o disfrutar de sus hogares. El hecho mismo de que no les prescribiese ninguna regla específica, nos hace sospechar que estaba resuelto a dejar que las cosas siguieran su curso habitual.

La siguiente clase es conocida como la de los guerreros o auxiliares. Aunque son diferentes en carácter de los guardianes que dirigen el Estado, Platón a menudo se refiere a estos últimos como una única clase, que incluiría a los auxiliares: según parece, los imaginaba como su brazo temporal. En cualquier caso, los auxiliares —tal como son descritos en el *Critias*, diálogo en el que Platón pretendía mostrar su República en acción— vivían separados en un único recinto, hacían sus comidas en común y disponían de templos propios. Podemos conjeturar, por tanto, que su modo de vida había de ser similar al de sus superiores los guardianes, aunque no fuesen capaces de alzarse a su mismo nivel de desarrollo en el terreno intelectual. Los guerreros de Platón no son, a fin de cuentas, muy diferentes de los ejércitos regulares o permanentes de un Estado moderno: hacen su vida en los cuarteles, han sido entrenados e instruidos para alcanzar un alto grado de resistencia y se les ha enseñado a obedecer sin rechistar a su gobierno. Cuando examinamos la simple cuestión de los guerre-

ros y los artesanos, descubrimos que Platón —a pesar de las diferencias de escala— no está muy lejos de las realidades modernas. Si dejamos aparte el hecho de que a las mujeres se les permitía ocupar una posición de igualdad con respecto a los hombres en la vida del campamento, del gimnasio y de la academia, la auténtica diferencia aparece en el plano de la crianza y la selección. Al fin nos acercamos a los gobernantes o guardianes.

¿Cómo alcanza un guardián su posición y poder? Platón se muestra un tanto cauteloso al responder a esta pregunta y da a entender que, en un principio, tal cosa solo podría ocurrir si una persona con el cerebro de un filósofo naciese con la autoridad de un rey. Pero obviemos esta cuestión y pasemos al aspecto fundamental: ¿cómo nacen y cómo son criados los guardianes?

Por el bien del Estado, los guardianes tienen el poder de administrar mentiras piadosas. Una de esas mentiras es la que recibirá el joven cuya educación ha alcanzado un punto en el cual los guardianes pueden determinar sus talentos y aptitudes naturales.

«Vosotros, que sois todos parte del Estado, vosotros, les diré continuando la ficción, sois hermanos; pero el dios que nos ha formado ha hecho entrar el oro en la composición de aquellos que están destinados a gobernar a los demás, y así son los más preciosos. Mezcló plata en la formación de los guerreros, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Como tenéis todos un origen común, tendréis, por lo ordinario, hijos que se os parezcan; pero podrá suceder que una persona de la raza de oro tenga un hijo de la raza de plata, que otra de la raza de plata de a luz un hijo de oro, y que lo mismo suceda respecto a las demás razas. Ahora bien, este dios previene, principalmente a los magistrados, que se fijen sobre todo en el metal de que se compone el alma de cada niño. Y si sus propios hijos tienen alguna mezcla de hierro o de bronce, no quiere que se les dispense ninguna gracia, sino que se les relegue al estado que les conviene, sea el de arte-

sano, sea el de labrador. Quiere, igualmente, que si estos últimos tienen hijos en quienes se muestre el oro o la plata, se les eduque a los de la plata en la condición de guerreros, y a los de oro, en la dignidad de magistrados».

Para salvaguardar este principio de la selección natural de funciones, Platón propone la comunidad de mujeres. «Las mujeres de nuestros guerreros serán comunes todas y para todos; ninguna de ellas cohabitará en particular con ninguno de ellos; los hijos serán comunes y los padres no conocerán a sus hijos ni estos a su padres. [...] Cuando un guerrero se haya unido a una mujer, a contar de este día hasta el séptimo o décimo mes, mirará a todos aquellos que nazcan en uno y otro de estos periodos, a los varones como sus hijos y a las hembras como sus hijas, y esos hijos le darán el nombre de padre; [...] y todos aquellos que nazcan en el intervalo en que sus padres y sus madres daban hijos al Estado, se tratarán como hermanos y como hermanas». Una de las características de este sistema consiste en alentar a las mejores estirpes —los más fuertes, sabios y bellos— a que se reproduzcan, aunque es algo que Platón no elabora en detalle. Debe existir una completa libertad de selección sexual entre los guardianes, y aquellos que destaquen en el desempeño de sus funciones han de tener acceso a un gran número de mujeres. Pero, aparte de animar a los guardianes a ser prolíficos, Platón no parece haber contemplado las posibilidades de cruzar las distintas clases.

En términos generales, podría decirse que Platón exhorta a los guardianes a perpetuarse correctamente, y señala que esta debería ser una de sus principales preocupaciones. La buena crianza era una crianza biológica, no social. Platón reconocía —como es el caso de algunos eugenistas modernos— que, en ocasiones, de buenos padres puede salir una baja estirpe y que padres abyectos podían tener una progenie notablemente buena. A pesar de que ha de alentarse a los guardianes a tener buenos hijos, Platón

establece que los propios niños deberán probar sus cualidades antes de ser reconocidos a su vez como guardianes. En cuanto a los niños de más vil condición... bueno, debían estar rigurosamente limitados por las necesidades y los recursos de la comunidad. Platón vivió en una época en la que un gran número de niños eran asesinados al poco de nacer mediante lo que se llamaba «exposición» y, al parecer, él mismo no tenía reparos en dejar que los guardianes descartasen a los hijos con mala genética. Si su población no podía crecer al sol como es debido sin arrancar las malas yerbas, Platón estaba dispuesto a arrancar las malas hierbas. La gente que era demasiado deforme en términos físicos o espirituales debía ser eliminada. Como el robusto ateniense que era, Platón abogaba por la muerte o la erradicación de la enfermedad y no se andaba con contemplaciones con los inválidos.

9

PERO LA crianza de los guardianes es solo la mitad del problema; la otra mitad cae bajo las rúbricas de la educación y de la disciplina. Y cuando Platón analiza tales cuestiones, no habla únicamente de una educación libresca, como haría tal vez el rector de una universidad moderna, sino que se refiere a todas las actividades que moldean la vida de una persona. En realidad, al establecer un reglamento para la vida de los guardianes, Platón sigue las enseñanzas de un filósofo más antiguo, Pitágoras, y anticipa las de un gran organizador, san Benito. No imaginaba que las actividades desinteresadas, la amplitud de miras y una gran lucidez pudieran surgir en gentes que normalmente ponen su comodidad y «felicidad» personales por encima de las obligaciones de su cargo.

Tenemos que reconocer la profundidad de la penetración de Platón. Resulta evidente que no despreciaba lo que un psicólogo moderno llamaría «el desarrollo biológico normal». Para la gran mayoría de la gente, la felicidad consistía en aprender en firme una profesión o un negocio, en realizar su trabajo diario, encontrar pareja y, al relajarse la tensión del día, distraerse y disfrutar de sencillos placeres sensuales como comer, beber, cantar, hacer el amor y demás. Este desarrollo biológico normal está asociado al hogar y a sus limitados horizontes; y una gran cantidad de pequeñas lealtades, envidias e intereses configuran la textura misma de esa vida.

Cada hogar, cada pequeño círculo de parientes y amigos tiende a ser una utopía en miniatura: existe una comunidad limitada de bienes, una tendencia a ajustar nuestras acciones al bienestar de ese pequeño todo y la costumbre de hacer causa común contra el mundo exterior. Sin embargo y contrariamente a lo que afirma el proverbio, lo bueno es con frecuencia enemigo de lo mejor; y la pequeña utopía de la familia es la enemiga —de hecho, la principal enemiga— de la amada comunidad. Se trata de un hecho bien conocido. El retrato del líder sindicalista trazado por John Galsworthy en *Strife*,[5] cuyo poder para actuar con firmeza en defensa de su grupo se ve minado por las exigencias de los vínculos familiares, encuentra su correspondencia en miles de situaciones. Para disfrutar de la libertad de actuar en nombre de una gran institución, una persona debe despojarse de toda una serie de vínculos y afectos restrictivos. Jesús ordenó a sus seguidores que abandonasen a sus familias y se olvidaran de sus bienes mundanos; y Platón, para preservar su *commonwealth* ideal, estableció una regla semejante. Aquellos que, como guardianes,

5 John Galsworthy (1867-1933), escritor inglés galardonado con el premio Nóbel de literatura en 1932. La obra teatral citada por Mumford se estrenó en Londres a comienzos de 1909.

habían de aplicar la ciencia del gobierno a los asuntos públicos, debían dejar atrás toda su vida, obligaciones e intereses privados.

En lo tocante a la educación de los guardianes, apenas cuento con espacio para abordar con detalle su parte más formal, pues entre otras cosas —como señala Jowett— la *República* es un tratado sobre la educación, y Platón presenta un plan bastante elaborado. Las dos ramas de la educación griega, la música y la gimnasia, se aplicaban durante los primeros años de la vida del estudiante al cultivo del cuerpo y de la mente, y ambas tenían que ser practicadas en común por los dos sexos. La instrucción durante esa primera etapa se llevaba a cabo mediante actividades lúdicas, como ocurre hoy en día en la City and Country School de Nueva York, y solo al alcanzar la madurez, el estudiante afrontaba sus materias de una manera más formal y sistemática. En el transcurso de su educación, los estudiantes debían ser examinados una y otra vez en referencia a su agudeza mental, su tenacidad y su fortaleza moral. Solo los que salieran purificados y fortalecidos del fuego serían admitidos en la clase de los guardianes.

La vida cotidiana de los guardianes responde a un riguroso régimen militar. Viven juntos en barracones y, para evitar que presten atención a sus asuntos privados en lugar de preocuparse por el bien de toda la comunidad, a ninguno se le permite tener «nada suyo, a no ser lo absolutamente necesario»; en segundo lugar, continúa Platón, «que no tengan, ni casa, ni despensa donde no pueda entrar todo el mundo. En cuanto al alimento que necesitan guerreros sobrios y valientes, sus conciudadanos se encargarán de suministrárselo en justa remuneración de sus servicios, y en términos que ni sobre ni falte durante el año. Que coman sentados en mesas comunes, y que vivan juntos como deben vivir los guerreros en el campo. Que se les haga entender que los dioses han puesto en su alma oro y plata divina y, por consiguiente, que no tienen necesidad del oro y de la plata de los hombres».

Todas estas reglas tienen, por supuesto, el propósito de mantener el carácter desinteresado de los guardianes. Platón creía que la mayoría de la gente no sabía cómo ocuparse de los asuntos públicos, pues le parecía que la organización de la vida de una comunidad requería un dominio de la ciencia que en modo alguno podía poseer el hombre común. De hecho, no veía la posibilidad de encontrar, en una ciudad de mil habitantes, unos cincuenta hombres que fuesen lo suficientemente versados en lo que hoy llamaríamos sociología como para lidiar de manera inteligente con los asuntos públicos, pues difícilmente podrían encontrarse tampoco en ella un número igual de jugadores de damas de primera línea. Al mismo tiempo, si ha de confiarse el gobierno a unos pocos, esos pocos deben ser personas genuinamente desinteresadas. Si poseyeran tierras, casas y dinero, se convertirían en terratenientes y granjeros, en lugar de ser guardianes. Serían señores odiosos, en lugar de aliados de los ciudadanos. Y así, «pasarían la vida aborreciéndose mutuamente y preparándose trampas unos a otros; entonces los enemigos que más deberían temerse serían los de dentro, y el Estado y ellos mismos correrían rápidamente hacia su ruina».

Queda aún por echar un vistazo a la vida adulta de los guardianes.

De jóvenes, los guardianes pertenecen al cuerpo de los auxiliares. Puesto que no se les permite ejercer ningún arte manual —pues la pericia en cualquiera de tales oficios tiende a volver al hombre deforme y desequilibrado, como Hefestos, el simbólico dios herrero—, mantienen su poderío físico mediante la incesante disciplina del gimnasio y de las expediciones «militares». Y pongo militares entre comillas porque los guerreros pasaban la mayor parte de su tiempo, no en combate, sino preparándose para el combate. Resulta evidente que Platón contemplaba la guerra como un mal innecesario, producido por un Estado injusto, y que, en consecuencia, debe haber recurrido a una disciplina gue-

rrera por los valores educativos que hallaba en ella. De los treinta y cinco a los cincuenta años, los potenciales guardianes llevan a cabo actividades prácticas, comandando ejércitos y adquiriendo experiencia de la vida. Después de los cincuenta, los que están capacitados, se consagran a la filosofía. Por medio de su experiencia y de la reflexión íntima, descubren la naturaleza esencial de la buena comunidad; y cuando le corresponde, cada guardián abandona por un tiempo la divina filosofía, ocupa su lugar al timón del Estado y adiestra a sus sucesores.

10

¿En qué consiste el oficio de guardián? ¿Cuál es la diferencia entre el hombre de Estado ideal de Platón y Julio César o Theodore Roosevelt?

La labor del guardián es producir libertad. Esas leyes, reglamentos y reformas insignificantes que ocupan el tiempo del estadista vulgar no tienen nada que ver, en opinión de Platón, con la tarea esencial del gobernante. Por eso, Platón renuncia expresamente a dictar leyes para regular el comercio, los problemas de la industria, la corrupción, los sobornos, el robo, etcétera; y abandona estas cuestiones con el seco comentario de que se puede dejar que los hombres establezcan por su cuenta y de forma voluntaria las reglas del juego para sus distintas ocupaciones, y que no es tarea de los guardianes entrometerse en tales asuntos. En un Estado bien fundado, un gran número de desajustes menores sencillamente dejarían de existir, mientras que en cualquier otro todos los experimentos y reformas del mundo se revelarán impotentes a la hora de enmendar sus defectos orgánicos. Esos supuestos es-

tadistas que se lanzan a legislar, «persuadidos de que remediarán así los abusos que se infiltran en las relaciones de la vida sobre todos los puntos que he hablado, no pueden imaginarse que realmente no hacen más que cortar las cabezas de una hidra».

La verdadera preocupación de los guardianes ha de ser la constitución esencial del Estado, y los medios que han de emplear para perfeccionar dicha constitución son la crianza, la selección vocacional y la educación. «Si [el Estado] ha comenzado bien, va siempre agrandando como el círculo. Una buena educación forma un buen carácter; los hijos, siguiendo desde luego los pasos de sus padres, se hacen bien pronto mejores que los que les han precedido, y tienen, entre otras ventajas, la de dar a luz hijos que les superan a ellos mismos en mérito, como sucede en los animales». Todas las actividades de la República han de ser modeladas conforme a la utopía que los guardianes contemplan con los ojos del alma. Así, gradualmente, la comunidad se convierte en una unidad viva, con la salud propia de lo que está orgánicamente sano.

II

¿QUÉ ECHAMOS en falta cuando recorremos la utopía de Platón? ¿El contacto con el mundo exterior? Podemos darlo por supuesto. ¿Camas mullidas, muchachas corintias, muebles lujosos? Bien podemos pasar sin ellos. ¿La oportunidad de una vida física e intelectual satisfactoria? No: ambas están presentes aquí.

Lo que Platón dejó fuera son los poetas, los dramaturgos y los pintores. Para que la literatura y la música contribuyan a la noble educación de los guardianes, hay que restringir severamente tanto sus temas como su tratamiento. Platón tiene sus limitaciones, y

aquí está la principal: desconfiaba de la vida emocional y, si bien estaba dispuesto a reconocer la obvia dimensión sensual del hombre, temía a las emociones del mismo modo que un funámbulo le teme al viento, pues en ambos casos peligra el equilibrio. En un pasaje significativo, clasifica el «amor», junto a la enfermedad y la embriaguez, como un vulgar infortunio; y aunque estaba dispuesto a permitir la expresión activa de las emociones —como en la danza o en el acto sexual—, se tomaba el mero juego de los sentimientos, sin una participación activa, como una forma de intemperancia. De ahí que gran parte de la música y de la mímica dramática fuesen tabú. Por extraña que esta doctrina pueda sonarle al lector moderno, no deja tal vez de tener algún fundamento: William James solía afirmar que nadie debería experimentar pasivamente una emoción durante un concierto o una obra de teatro sin intentar expresar activamente dicha emoción tan pronto como tuviera oportunidad. Podemos, en cualquier caso, abandonar tranquilamente este problema suscitado por Platón y señalar de pasada que, en la utopía de William Morris, las novelas desaparecen de forma natural porque la vida constituye un éxtasis demasiado activo como para alimentarlo con lo patético, lo sensiblero o lo enfermizo.

12

Al abandonar esta pequeña ciudad platónica enclavada en las montañas y mientras la tenue y didáctica voz de Platón, que nos ha acompañado a cada paso, se va apagando en nuestros oídos, ¿qué impresión nos llevamos finalmente con nosotros?

En los campos, tal vez los hombres estén labrando la tierra para la siembra del otoño; en los bancales, un grupo de hombres,

mujeres y niños recoge cuidadosamente, una a una, las aceitunas de los olivos; en el gimnasio, en lo alto de la acrópolis, jóvenes y adultos se ejercitan en el lanzamiento de jabalina, que de cuando en cuando refleja un rayo de sol y nos deslumbra; separado de estos grupos, un guardián recorre un paseo en sombra que domina la ciudad, mientras conversa en un tono vivo y concienzudo con sus discípulos.

Se trata de ocupaciones en las que, de forma rudimentaria o elaborada, los hombres siempre estuvieron implicados; y así sigue siendo también aquí, en la República. ¿Qué ha cambiado, entonces? Lo que ha cambiado profundamente no son las cosas que los hombres hacen, sino las relaciones que establecen entre sí al hacerlas. En la comunidad de Platón, la servidumbre y la coerción, la avaricia y la indolencia se han esfumado. Los hombres se ocupan de sus asuntos en pro de la vida buena, en relaciones justas con el conjunto de la comunidad de la que forman parte. Viven estrictamente acordes con la naturaleza; y puesto que nadie disfruta de privilegios particulares, cada uno puede alcanzar su plenitud y disfrutar íntegramente del patrimonio de la ciudadanía. Cuando Platón dice no a las instituciones y formas de vida que los hombres han adoptado ciegamente, lo hace con los ojos abiertos y mirando hacia la luz.

CAPÍTULO TRES

De cómo algo le ocurrió a la utopía entre Platón y Tomás Moro; y de cómo la utopía fue redescubierta junto con el Nuevo Mundo.

I

Existe un lapso de cerca de dos mil años entre Platón y Tomás Moro. Durante ese tiempo, la utopía parece haberse ocultado tras el horizonte, o al menos en el mundo occidental. La *Vida de Licurgo* de Plutarco vuelve la mirada hacia un pasado mítico; el ensayo de Cicerón sobre el Estado es una obra insignificante; y *La Ciudad de Dios* de san Agustín destaca esencialmente por ser un brillante ataque periodístico contra el viejo orden romano, algo que nos recuerda a las diatribas actuales de Maximilian Harden.[6] Por lo que he podido descubrir, a excepción de estos textos, apenas existe otra obra escrita que siquiera aluda a la utopía, a no ser que por utopía entendamos la referencia a una difusa edad dorada del pasado en la que todos los hombres eran virtuosos y felices.

Pero si la utopía se retiró del mundo de la literatura, no lo hizo de la mente de los hombres. La utopía de los primeros mil quinientos años después de Cristo se traslada a las alturas y recibe

6 Pseudónimo de Felix Ernst Witkowski (1861-1927), influyente periodista y editor alemán.

el nombre de «Reino de los Cielos». Se trata claramente de una utopía de escape. El mundo, tal como se lo encuentran los hombres, está lleno de pecados y de problemas. Nada hay que pueda hacerse al respecto salvo arrepentirse por los primeros y buscar refugio de los segundos en la vida después de la muerte. La utopía del cristianismo es, pues, fija y estable: aquel al que se le haya concedido el pasaporte podrá entrar en el Reino de los Cielos, pero no hay nada que uno pueda hacer para crear o moldear ese paraíso. El cambio, la lucha, la ambición y el perfeccionamiento pertenecen a este mundo depravado y no ofrecen una satisfacción definitiva. La felicidad no reside en los hechos, sino en asegurarse un saldo positivo en el balance final: reside, en otros términos, en la última indemnización. Este mundo de imperios decadentes y ciudades ruinosas no es hogar sino para los violentos y los «mundanos».

Si la idea de utopía pierde durante este periodo su función práctica, la voluntad de utopía sin embargo permanece; y el surgimiento del sistema monástico y las tentativas de los grandes papas, de Hildebrando en adelante, para establecer un imperio universal bajo la égida de la Iglesia demuestran que, como siempre, existía una brecha entre las ideas que la gente tenía en la cabeza y las cosas que las circunstancias reales y las instituciones vigentes les obligaban a hacer. No hay necesidad de tener en cuenta tales utopías parciales e institucionales hasta que no lleguemos al siglo XIX. Lo que nos interesa ahora es que el Reino de los Cielos, en cuanto utopía de escape, perdió la lealtad de los hombres cuando estos descubrieron otros canales y otras posibilidades.

La transición desde una utopía celestial a otra mundana se produjo durante ese periodo de cambio y desasosiego que caracterizó al declive de la Edad Media. Su primera expresión es la *Utopía* de Tomás Moro, el gran canciller de Enrique VIII.

2

De la introducción a la *Utopía* de Tomás Moro se obtiene una vívida impresión de las fuerzas que comenzaban a despertar a las conciencias de la indolente rutina en la que se habían asentado. El hombre que se supone describe la *commonwealth* de Utopía es un erudito portugués versado en griego. Ha dejado sus posesiones familiares a cargo de sus parientes y se ha aventurado a la exploración de otros continentes con Américo Vespucio. Este Rafael Hitlodeo es el tipo de marino quemado por el sol que, probablemente, nos habríamos encontrado un día cualquiera de la semana en Bristol, Cádiz o Amberes a finales del siglo xv. Ha abandonado a Aristóteles, despedazado y triturado por los escolásticos, y, gracias a su dominio del griego, se ha familiarizado con ese nuevo saber que viene desde Platón; y su cerebro hierve con las críticas y las propuestas de una filosofía extraña y pagana. Además, ha visitado las Américas o Indias y está dispuesto a hablar a todo el que quiera escucharle de un extraño país al otro lado del mundo en el que, como Sterne afirmaba de Francia, «los asuntos se arreglan mejor». No hay institución demasiado fantástica que no pueda existir... al otro lado del mundo. Ni modo de vida demasiado razonable que una población filosófica no pueda poner en práctica... al otro lado del mundo. Basta con pensar en la confrontación de ese mundo de las ideas que la literatura griega acababa de revelar y las nuevas tierras que, gracias a la brújula, los hombres habían tenido el valor de explorar, para que la utopía, en cuanto nueva concepción de la vida buena, se convierta en una posibilidad palpitante.

3

Al partir camino de Utopía, Tomás Moro dejaba atrás un escenario cuya violencia política y desajuste económico se asemejan curiosamente a los nuestros. De hecho, hay un buen puñado de pasajes del libro en los que bastaría con modificar unos pocos nombres y con volcar sus términos al inglés moderno para que pudieran servir como editoriales de algún semanario radical.

Pensemos en este Rafael Hitlodeo, un miembro errante de la *intelligentsia*. Nada hay ya en la vida, tal como la conoce en la Europa de su tiempo, que lo retenga. Los ricos engordan a costa de los pobres; la tierra se concentra en grandes parcelas, al menos en Inglaterra, y se transforma en pastizales para las ovejas. Quienes solían cultivar la tierra se ven obligados a abandonar sus menguados terrenos y a vivir de sus propios recursos. Los soldados que han regresado de la guerra no encuentran nada que hacer; los veteranos incapacitados para el trabajo y la gente acostumbrada a vivir a expensas de los más prósperos se han convertido en indigentes. Por un lado, crece un lujo extravagante; por el otro, la miseria. Los pobres mendigan, los más orgullosos roban; y, por sus desventuras, ladrones y vagabundos son juzgados y condenados al patíbulo, de donde cuelgan por docenas ante los ojos de la multitud que acude al mercado.

Tal como hoy, la gente se queja de que las leyes no son lo bastante estrictas, o de que no se hacen cumplir; pero todo el mundo rehúsa obstinadamente observar la situación a través de los ojos de Rafael Hitlodeo y ver que los robos y la violencia que les rodean no son la causa de los malos tiempos, sino su resultado.

¿Qué puede hacer un hombre inteligente en un mundo como este?

Pedro Giles, el amigo de Moro al que se representa como patrocinador de Rafael, se pregunta por qué un hombre de su talento no entra al servicio del rey; es decir, por qué no se mete en política. Rafael responde que no desea verse esclavizado y que se ve incapaz de buscar la felicidad bajo condiciones que repugnan a su naturaleza, puesto que «la mayoría de los príncipes piensan y se ocupan más de los asuntos militares que del buen gobierno de la paz. Lo que les importa es saber cómo adquirir —con buenas o malas artes— nuevos dominios, sin preocuparse para nada de gobernar bien los que ya tienen». De nada sirve hablarles de las instituciones, más juiciosas, de los utopianos: en caso de que no lograsen refutar nuestros argumentos, afirmarían que los métodos de antaño eran lo bastante buenos para sus ancestros y que también lo son para ellos, a pesar de que se hayan deshecho con gusto de todo lo genuinamente bueno que podrían haber heredado del pasado.

Hasta ahí llega la ayuda que un hombre inteligente puede prestar en el campo de los problemas domésticos. En cuanto a los asuntos internacionales, se trata de un caos de argucias, intrigas y bandolerismo. Mientras tanta gente influyente aconseja estar preparados y «se inclinan hacia soluciones de guerra», qué oportunidad podría tener un pobre intelectual como Hitlodeo si alzase la voz para decir que el gobierno debería retirar sus ejércitos de tierras extranjeras y tratar de mejorar las condiciones en casa, en lugar de oprimir al pueblo con impuestos y derramar su sangre sin que eso les reporte beneficio alguno. Y todo esto, mientras sus modales se corrompen por la larga duración de la guerra y sus leyes se convierten en motivo de mofa para los ladrones y los asesinos que campan a sus anchas.

Por mediación de Rafael Hitlodeo, Moro traza un cuadro de la vida tal como la ve a su alrededor, pero se diría que en él podemos ver todos y cada uno de los rasgos de nuestra propia situación nacional.

Este intelectual ignorado y desorientado es el verdadero símbolo de algunos de los mejores espíritus de nuestro tiempo. El desastre es demasiado profundo como para admitir cualquier tipo de reparación que no se lleve a cabo desde la raíz. Por eso, Hitlodeo reconoce libremente que «donde hay propiedad privada y donde todo se mide por el dinero, difícilmente se logrará que la cosa pública se administre con justicia y se viva con prosperidad. A no ser que pienses que se administra justicia permitiendo que las mejores prebendas vayan a manos de los peores, o que juzgues como signo de prosperidad de un Estado el que unos cuantos acaparen casi todos los bienes y disfruten a placer de ellos, mientras los otros se mueren de miseria». En suma, afirma Hitlodeo, no hay salvación si no se imitan las prácticas de los utopianos.

Y así, el nuevo mundo de la exploración nos conduce hasta un nuevo mundo de las ideas y la amada comunidad cuya semilla Platón había intentando sembrar en la mente de los hombres vuelve a brotar de nuevo, después de un barbecho de casi dos mil años. Pero ¿qué tipo de país es este?

4

DESDE UN punto de vista geográfico, la isla de Utopía existe solo en la imaginación de Moro. Todo lo que podemos decir de ella es que, en su parte media, tiene una anchura de trescientos veinte kilómetros y una forma semejante a la de una media luna, con un acceso a su gran bahía que facilita la defensa. Hay cincuenta y cuatro ciudades en la isla; la más próxima se encuentra a treinta y ocho kilómetros de su vecina, y la más lejana a no más de un día de marcha. La capital, Amaurota, está situada muy cerca de su centro. Cada ciudad tiene jurisdicción sobre una extensión de

treinta y dos kilómetros, por lo que podemos constatar que también aquí la ciudad-región es la unidad de la vida política.

5

La base económica de la *commonwealth* es la agricultura, y nadie hay que ignore tal arte. Por aquí y por allá, desperdigadas por la campiña, hay grandes granjas equipadas para el trabajo agrícola. Mientras las personas bien adaptadas a la vida rural son libres de vivir en el campo a lo largo de todo el año, a otros trabajadores se los envía por turnos desde la ciudad para que tomen parte en las labores de la granja. Cada alquería o «familia» contiene no menos de cuarenta hombres y mujeres. Cada año, veinte miembros de la familia regresan a la ciudad después de dos años en el campo y, en su lugar, se envía a otros veinte procedentes de la ciudad para que aprendan los trabajos del campo de quienes ya poseen al menos un año de experiencia.

La economía agrícola está avanzada hasta tal punto que, en el campo, se sabe exactamente cuánta comida necesita toda la ciudad-región. Sin embargo, los utopianos siembran y crían animales por encima de sus necesidades, de forma que puedan ceder el excedente a sus vecinos. La cría de aves de corral también está altamente desarrollada. Los utopianos «han inventado un sistema sumamente ingenioso para producir pollos en cantidad. No dejan que las gallinas incuben los huevos. Someten a estos a una especie de calor constante que los vitaliza y empolla». En conclusión, ¡los utopianos han descubierto la incubadora!

Durante la época de la cosecha, los magistrados rurales informan a los de la ciudad del número de brazos suplementarios

que necesitan; se reclutan trabajadores urbanos y, por lo general, el trabajo queda terminado en poco tiempo.

Si bien todos los hombres, mujeres y niños saben cultivar la tierra, puesto que aprendieron en parte en la escuela y en parte por la práctica, cada persona «es iniciada en un oficio o profesión como algo personal. Los oficios más comunes son el tratamiento de la lana, la manipulación del lino, la albañilería, los trabajos de herrería y carpintería»; y ninguno de ellos es tenido en mayor aprecio que los demás (lo que supone un gran salto con respecto a la *República*, donde las artes mecánicas son consideradas indignas y serviles). El oficio pasa habitualmente de padres a hijos, pues cada familia mantiene una ocupación específica. Sin embargo, un hombre cuyo genio tenga una inclinación diferente puede ser adoptado por una familia que practique otro oficio; y en caso de que, una vez aprendido ese otro oficio, aún desee dominar otro distinto, el cambio se produce de la misma manera. «Una vez conseguidos los dos, puede ejercer el que más le agrade, a condición, sin embargo, de que la ciudad no necesite más de uno de ellos».

La función principal —y casi la única— de los magistrados es vigilar que nadie viva ocioso. Pero esto no significa que los utopianos se fatiguen «sin resuello, como una bestia de carga desde que amanece hasta que anochece», pues destinan ocho horas al descanso y seis al trabajo, mientras que el resto del día queda al arbitrio de cada hombre. Son capaces de reducir las horas de trabajo necesarias sin utilizar nuestro tipo de maquinaria, recurriendo a los servicios de las clases que, en los tiempos de Moro, vivían mayoritariamente ociosas: los príncipes, los ricos y los mendigos en buena forma, entre otros. La única excepción a esta regla son los magistrados —que no acostumbran abusar de ello— y los estudiantes, que, siempre que demuestren sus aptitudes, están libres de las operaciones mecánicas. Si se da un exceso de mano de obra, los hombres son enviados a reparar carreteras; pero cuando

no existen obras públicas que llevar a cabo, se reducen las horas de trabajo.

6

TODO ESTO por lo que respecta a la vida laboral cotidiana de los utopianos. Pero ¿cómo se distribuyen los bienes?

Mensualmente se celebra un *intercambio de bienes* entre la ciudad y el campo. En tales ocasiones festivas, la gente del campo va a la ciudad y regresa con bienes producidos por los urbanitas. «Los consiguen de los funcionarios públicos, sin papeleo y sin nada a cambio». Tras este intercambio directo de bienes entre la ciudad y el campo, entre un hogar y otro, sin duda existe una regulación, pero, para nuestra desgracia, Rafael Hitlodeo no consideró necesario entrar en pormenores. Hay que añadir que, dentro de las ciudades, existen almacenes en los que, diariamente, tiene lugar un mercado.

Al igual que ocurre en el ámbito de la producción, la familia es la unidad de distribución; y la ciudad se compone de tales unidades, y no de una multitud de individuos aislados. «La ciudad está dividida en cuatro distritos iguales. En el centro de cada distrito hay mercado público donde se encuentra de todo. A él afluyen los diferentes productos del trabajo de cada familia. Estos productos se dejan primero en depósitos, y son clasificados después en almacenes especiales según los géneros. Cada padre de familia va a buscar al mercado cuanto necesita para él y los suyos. Lleva lo que necesita sin que se le pida a cambio dinero o prenda alguna. ¿Por qué habrá de negarse algo a alguien? Hay abundancia de todo, y no hay el más mínimo temor a que alguien se lleve por encima de

sus necesidades. ¿Pues por qué pensar que alguien habrá de pedir lo superfluo, sabiendo que no le ha de faltar nada?».

A continuación, Moro explica dicho sistema de intercambio y lo justifica. «Lo que hace ávidos y rapaces a los animales es el miedo a las privaciones. Pero en el hombre existe otra causa de avaricia: el orgullo. Este se vanagloria de superar a los demás por el boato de una riqueza superflua. Un vicio que las instituciones de los utopianos han desterrado. Junto a los mercados que ya he mencionado están los de comestibles. A ellos afluyen legumbres, frutas, pan, pescados, aves y carnes. Estos mercados están situados fuera de la ciudad en lugares apropiados; se mantienen limpios de las inmundicias y desechos por medio de agua corriente».

Además del reparto mensual de bienes a cargo de los magistrados, el Senado, que se reúne una vez al año en Amaurota, se ocupa de examinar la producción de cada región, y aquellas regiones que sufren escasez de bienes son compensadas con el excedente de otras regiones. «De este modo, toda la isla es como una y misma familia».

En conjunto, existe aquí un nivel de bienestar bastante semejante al que nos encontramos en la *República.* Moro reconoce el instinto de autoafirmación y un elemento de exhibicionismo en el carácter del hombre, pero no lo alimenta. Se menosprecian los metales preciosos: el oro se usa para hacer bacines y cadenas para los esclavos; las perlas son para los niños, que las adoran y disfrutan de ellas mientras son pequeños, pero se avergüenzan de usarlas más tarde, del mismo modo que se avergüenzan de sus muñecos y otros juguetes. Las vestimentas chillonas y la joyería también están pasadas de moda en Utopía. A los comerciantes de Bond Street y de la Quinta Avenida se les rompería el corazón, pues es imposible gastarse el dinero o el trabajo ajeno en artículos que, no siendo útiles ni bellos, solo sirven para llamar la atención. Si contrastásemos la *Utopía* con la visión de los cielos de san Juan, la utopía terrena de

Moro se nos antojaría modesta y austera. Doscientos años después, en la Filadelfia de Penn, podríamos imaginarnos que paseamos por las calles de Amaurota.

7

Como ya he explicado, la vida urbana de los utopianos tiene sus bases en el mundo rural; existe aquí una mezcla de la ciudad y el campo como la que Piotr Kropotkin trató de desarrollar en su *Campos, fábricas y talleres.* Evoquemos ahora la ciudad de Amaurota y veamos en qué tipo de entorno pasan los días sus habitantes. Por desgracia, nuestra ciudad utopiana nos recuerda un tanto a sus rivales en la Norteamérica actual, pues Rafael nos dice que quien conoce una de sus ciudades, ya las conoce todas.

Amaurota se encuentra en la ladera de una colina; es casi cuadrada, de algo más de tres kilómetros de lado; y da al río Anhidro, que nace a ciento veintiocho kilómetros por encima de la ciudad y se pierde en el océano, noventa y seis kilómetros más abajo. La ciudad está delimitada por un muro alto y grueso; las calles resultan adecuadas para el paso de carruajes y están protegidas del viento; y las casas están dispuestas en hileras, de forma que cada lado de la calle se presenta como una unidad particular. (Fue así como la gente acaudalada construyó sus casas en el Londres y el Edimburgo del siglo XVIII, tal como nos muestran Belgrave Square, Charlotte Square y la gran Mansión Adelphi diseñada por los hermanos Adam). Las calles tienen seis metros de ancho y, en la parte trasera de las casas, hay jardines que todo el mundo se ocupa de cuidar. Y como la gente de las distintas manzanas rivaliza entre sí por mantenerlos en buen estado, «nunca se ha visto nada semejante en belleza y fertilidad».

En cada calle, hay grandes pabellones que, equidistantes los unos de los otros, se distinguen por sus nombres particulares. En cada uno de ellos reside el magistrado de un distrito, que gobierna sobre treinta familias, quince viviendo a un lado de la calle y quince al otro. Puesto que cada familia está constituida por un máximo de dieciséis personas y un mínimo de diez, el magistrado —o filarca— es el «líder comunitario» de unas cuatrocientas personas.

En estos pabellones se reúne todo el mundo, y allí toman su comida principal. Los proveedores van al mercado a una hora determinada y adquieren provisiones conforme al número de personas de cada pabellón. Las personas internadas en los hospitales —construidos fuera de las murallas y tan grandes que podrían pasar por pequeños pueblos— se quedan con los mejores alimentos del día. A la hora de comer y de cenar, todo el mundo es convocado al sonido de una trompeta y se reúnen todos a excepción de los que guardan cama, ya en casa ya en el hospital, tal como hacen en la actualidad los estudiantes y los profesores de Oxford, que toman juntos las principales comidas. El aderezo de las comidas y la preparación de la mesa quedan a cargo de las mujeres; trabajo que se hace por turnos, según las familias. En el mismo edificio, existe una sala de nodrizas y una capilla, de modo que las mujeres que tienen niños a los que atender pueden ocuparse de sus labores sin molestias.

El almuerzo se despacha sin ceremonias, pero, al final de la jornada, la música siempre acompaña a la comida y se queman ungüentos o se rocían perfumes: «nada se perdona para que reine la alegría entre los comensales». Tal vez los habitantes de Bond Street o de la Quinta Avenida pudieran lamentar la ausencia de gastos suntuarios en Utopía, pero tampoco William Penn se habría sentido muy cómodo (al menos a la hora de la cena). En la descripción de la última comida del día, puede reconocerse el ambiente de un club singularmente bueno; el olor de los cuarteles

o de los hospicios con el que nos toparemos más adelante en los salones comunitarios de Robert Owen no llega nunca hasta aquí. Cuando se le examina de cerca, uno se da cuenta de que Moro no se olvida en absoluto de ese hombre sensual y mezquino que, en ocasiones, habita en todos nosotros.

8

AHORA QUE ya hemos establecido los cimientos de su vida material, debemos observar las limitaciones impuestas a las actividades diarias de los utopianos. Lo cual nos lleva al gobierno.

Tal como ocurre en el terreno económico, la base del Estado político utopiano es la familia. Cada año, treinta familias eligen a un magistrado conocido como filarca; y por encima de cada diez filarcas, que ejercen su autoridad sobre las familias, se encuentra un protofilarca. Todos los filarcas (doscientos en total) eligen al príncipe de una lista de cuatro, nombrados por la gente de las cuatro divisiones de la ciudad. El príncipe es elegido para toda la vida, a menos que sea destituido bajo sospecha de intentar esclavizar al pueblo. Los filarcas son elegidos solo por un año, pero frecuentemente son reelegidos. A fin de evitar que los gobernantes conspiren para derribar el gobierno, ningún asunto de gran importancia puede acordarse sin pasar por los filarcas, los cuales «exponen [las decisiones] a las familias de las que son representantes, no sin discutirlas con ellas antes de devolver las conclusiones al Senado. En ocasiones el asunto se presenta al consejo de toda la isla».

Recordemos que cada hogar es tanto una unidad industrial como doméstica, como era habitual en la Edad Media, y nos daremos cuenta de que se trata de una ingeniosa combinación de

democracia industrial y política asentada sobre una genuina base de intereses comunes.

La mayor parte de la labor del gobierno está relacionada con la vida económica de la gente. Existen, sin embargo, algunos otros asuntos de su competencia, asuntos que constituyen una mancha en la concepción moreana de la *commonwealth* ideal. Uno de ellos es la regulación de los viajes, otro es el tratamiento del crimen y un tercero, la guerra.

Es interesante señalar que, con respecto a dos cuestiones que le preocupaba sobremanera rectificar en su propio país —el crimen y la guerra—, Moro establece condiciones en su *Utopía* que están bastante lejos de ser ideales o humanitarias. Con razón ha dicho A. E. que un hombre se convierte en la imagen de aquello que odia. En mi opinión, todas las críticas que Rafael lanza al principio contra el gobierno de Inglaterra pueden arrojarse con casi igual fuerza contra ese mismo país que ofrece como modelo.

Aunque cualquier hombre puede viajar si no existe un motivo especial para lo contrario, y ya sea porque desea visitar a algún amigo o conocer el resto del país, es necesario que disponga de un pasaporte emitido por el príncipe. Prolongar su estancia más de una noche en cualquier lugar implica el ejercicio de su profesión; y si alguien sale de la ciudad sin autorización o se le encuentra deambulando sin su pasaporte, es castigado como fugitivo, y si comete una segunda vez el mismo delito, se le condena a la esclavitud. He aquí un ejemplo obvio de dureza carente de imaginación para la que es difícil hallar una explicación. De hecho, no tengo intención alguna de buscársela.

Al parecer, Moro no podía concebir una *commonwealth* perfectamente feliz para la mayoría de los hombres si estos aún tenían que realizar ciertas tareas cotidianas repulsivas, como la matanza del ganado. Por eso, intenta matar dos pájaros de un tiro: crea una

clase de esclavos y llena sus filas con gente que ha cometido crímenes veniales. Pero al hacerlo, pasa por alto la objeción definitiva a la esclavitud en todas sus formas; a saber, que tiende a corromper al amo.

Entre las condiciones que socavan la *commonwealth* de Moro, debemos observar que también la guerra permanece. La diferencia está en que los utopianos intentan lograr mediante la estrategia, la corrupción y lo que hoy podríamos llamar propaganda lo que gente menos inteligente hace mediante la simple fuerza de las armas. Si la incubadora utopiana anticipa el invento moderno, su método de conducir la guerra anticipa igualmente nuestras técnicas modernas para minar la moral enemiga. Estos utopianos son nuestros contemporáneos, ¡para lo bueno y para lo malo! Entre las causas justas para la guerra, los utopianos incluyen la ocupación del territorio, la opresión de los mercaderes extranjeros y la denegación del acceso a la tierra a naciones capaces de cultivarla. Empeñados en «servirse de los buenos para sus fines, llaman a los individuos de la peor ralea cuando se trata de explotarlos». Dicho de otra manera, los utopianos contemplan la guerra, entre otras cosas, como un medio para erradicar a los elementos indeseables de la comunidad.

¡Es un alivio considerar ahora el matrimonio y la religión y dejar atrás tales iniquidades residuales!

En cuanto al matrimonio, se da una curiosa mezcla entre la concepción personal de las relaciones sexuales, que le da su color moderno, con la creencia claramente medieval en determinadas formalidades. Así que, por un lado, los utopianos se encargan de que la novia y el novio se conozcan mutuamente, en su desnudez, antes de la ceremonia; y las causas de divorcio son el adulterio y una crueldad intolerable. Cuando dos personas no consiguen entenderse, se les permite liberarse del vínculo por mutuo acuerdo, si bien tras una estricta investigación y la aprobación del Senado.

Por otro lado, la falta de castidad está severamente castigada y quienes cometen adulterio son condenados a la esclavitud y privados del privilegio de una segunda boda.

En lo concerniente a la religión, existe una tolerancia completa de todos los credos, con una sola excepción: serán castigados por perturbar la paz pública todos aquellos que se impliquen en disputas violentas acerca de la religión o que empleen cualquier otra fuerza distinta de una apacible persuasión.

9

No tenemos espacio para seguir la vida de los utopianos en todos sus detalles. Este es el momento de analizar el mundo de las ideas que orienta sus actividades cotidianas. La exposición de los valores fundamentales utopianos está realizada de forma tan admirable por el propio Tomás Moro que la mayor parte de nuestra conclusión habrá de aparecer inevitablemente entre comillas.

Los utopianos «definen la virtud como "vivir según la naturaleza". A esto, en efecto, hemos sido ordenados por Dios. Por tanto, el hombre que sigue el impulso de la naturaleza, tanto en lo que busca como en lo que rechaza, obedece a la razón. [...]

»[La razón] nos enseña y nos empuja a vivir con la mayor alegría y sin zozobra. Y en virtud de nuestra naturaleza común nos invita a ayudar a los demás a conseguir este mismo fin.

»Nadie, en efecto, por austero e inflexible seguidor de la virtud y aborrecedor del placer que sea, impone trabajos, vigilias y austeridad, sin imponer al mismo tiempo la erradicación de la pobreza y de la miseria de los demás. Nadie deja de aplaudir al hombre que consuela y salva al hombre, en nombre de la huma-

nidad. Es un gesto esencialmente humano —y no hay virtud más propiamente humana que esta— endulzar las penas de los otros, hacer desaparecer la tristeza, devolverles la alegría de vivir. [...]

»Porque, una de dos: o la vida feliz o placentera es un mal o es un bien. Si es un mal, no solamente no se puede ayudar a los demás a que la vivan, sino que además hay que hacerles ver que es una calamidad y un veneno mortal. Si es un bien, ¿por qué —si existe el derecho y el deber de procurársela a los demás como un bien—, por qué, digo, no comenzar por uno mismo? No hay motivo para ser menos complaciente contigo mismo que con los demás. [...]

»Por tanto —concluyen— la naturaleza misma nos impone una vida feliz, es decir, placentera, como fin de nuestros actos. Para ellos, la virtud es vivir según las prescripciones de la naturaleza.

»La naturaleza —siguen pensando— invita a todos los mortales a ayudarse mutuamente en la búsqueda de una vida más feliz. Y lo hace con toda razón, ya que no hay individuo tan por encima del género humano que la naturaleza se sienta en la obligación de cuidar de él solo. La naturaleza abraza a todos en una misma comunión. Lo que te enseña una y otra vez, esa misma naturaleza, es que no has de buscar tu medro personal en detrimento de los demás.

»Por esto mismo, piensan que se han de cumplir no solo los pactos privados entre simples ciudadanos, sino también las leyes públicas que regulan el reparto de los bienes destinados a hacer la existencia más fácil. Es decir, cuando se trata de los bienes que constituyen la materia misma del placer. En estos casos se han de cumplir tales leyes sea que estén promulgadas justamente por un buen príncipe, sea que hayan sido sancionadas por el mutuo consentimiento del pueblo no oprimido por la tiranía ni embaucado por manipulaciones. Procurar tu propio bien sin violar estas leyes

es de prudentes. Trabajar por el bien público, es un deber religioso. Echar por tierra la felicidad de otro para conseguir la propia, es una injusticia. Privarse, en cambio, de cualquier cosa para dársela a los demás, es señal de una gran humanidad y nobleza, pues reporta más bien que el que nosotros proporcionamos. Al mismo tiempo, esta buena obra queda recompensada por la reciprocidad de servicios. Y por otra parte, el testimonio de la conciencia, el recuerdo y el reconocimiento de aquellos a quienes hemos hecho bien producen en el alma más placer, que hubiera causado al cuerpo el objeto de que nos privamos. Finalmente, Dios compensa con una alegría inefable y eterna la privación voluntaria de un placer efímero y pasajero. De ello está fácilmente convencida un alma dispuesta a aceptarlo. En consecuencia, bien pensado y examinado todo, siguen pensando que todas nuestras acciones, incluidas todas nuestras virtudes, están abocadas al placer como a su fin y felicidad.

»Llaman placer a todo movimiento y estado del cuerpo o del alma, en los que el hombre experimenta un deleite natural. No sin razón añaden "Apetencia o inclinación natural". Porque no solo los sentidos, sino también la razón nos arrastran hacia las cosas naturalmente deleitables. Tales son, por ejemplo, aquellos bienes que podemos conseguir sin causar injusticia, sin perder un deleite mayor o sin que provoquen un exceso de fatiga».

Así pues, los utopianos discriminan entre los placeres naturales y aquellos que ocultan algún daño o amargura. El gusto por el vestuario suntuoso es considerado por los utopianos un placer de este segundo género, del mismo modo que el deseo de doblegar a los otros que caracteriza a quienes llevan tales ropas. Los hombres que amontonan riquezas sin darles uso pertenecen a la misma clase, y también los que juegan o cazan, pues en Utopía la caza queda en manos de los carniceros, y los carniceros son esclavos.

Los utopianos «distinguen diversas clases de placeres, dentro de los que consideran como verdaderos. Unos se refieren al cuerpo, otros al espíritu.

»Al espíritu vinculan el entendimiento y el gozo que engendra la contemplación de la verdad. A esto sigue el dulce recuerdo de una vida honesta y la firme esperanza del bien futuro.

»Dividen los placeres del cuerpo en dos categorías: la primera comprende aquellos placeres que inundan los sentidos de gozo. Se deben unas veces a la recuperación de las fuerzas exhaustas por el agotamiento del calor interno. Tal es el efecto de la comida y la bebida. Otras veces se debe a la eliminación de todo aquello que sobrecarga al cuerpo. Sentimos tales placeres cuando liberamos al cuerpo de todas las secreciones que lo entorpecen, cuando engendramos un hijo, o cuando calmamos el picor de una parte del cuerpo rascándonos o frotándonos. A veces surge un placer de forma espontánea, sin que haya sido deseado, y sin que nos libre de algo que nos molesta. Tal es ese placer, que por una fuerza secreta, pero evidente, excita nuestros sentidos, los arrastra y los cautiva. Pienso, por ejemplo, en el placer de la música.

»Hay una segunda categoría de placeres, consistente, a su juicio, en el estado de tranquilidad y de equilibrio del cuerpo. Se trata de una salud exenta de mal alguno. En efecto, cuando el hombre está libre de dolores, experimenta una verdadera y deleitosa sensación de bienestar. [...] Gran parte de los utopianos confiesan que es la base y el fundamento de los demás placeres. Solo ella hace plácida y deseable la existencia. Y sin ella, no hay placer alguno». El placer supremo para un utopiano es el cultivo del espíritu. El pueblo, al igual que los eruditos profesionales, pasa sus horas de ocio en la biblioteca, entregado al estudio.

10

Tales son los objetivos que orientan el orden social de los utopianos. Apenas hace falta indicar que estos valores están enraizados en la naturaleza humana, y no en un conjunto cualquiera de instituciones externas. El fin de toda institución utopiana es ayudar a que el hombre se ayude a sí mismo. Cuando planteamos la cuestión en términos tan simples como estos, la propuesta de Moro se antoja débil y perogrullesca. Pero, en el fondo, nos encontramos con una idea vital: que nuestras tentativas de llevar una vida buena se ven constantemente pervertidas por nuestros esfuerzos para ganárnosla y que por nuestros enredos para obtener ventajas y beneficios, por nuestra lucha por el poder, la riqueza y la distinción, perdemos la oportunidad de vivir como hombres completos. Las personas se convierten en niñeras de su mobiliario, sus propiedades, sus títulos, su posición y, de esta manera, dejan escapar la satisfacción directa que esos muebles o esas propiedades podrían procurarles.

Cultivar la tierra, en lugar de simplemente arreglárselas con un empleo; tener alimento y bebida en lugar de ganar dinero; pensar, soñar e inventar, en lugar de aumentar la propia reputación; en suma, agarrar la realidad viviente y desdeñar las sombras... esta es la sustancia del modo de vida utopiano. El poder y la riqueza, la dignidad y la fama son abstracciones, y los hombres no pueden vivir solo de abstracciones. En esta Utopía del Nuevo Mundo, todo hombre tiene la oportunidad de ser un hombre porque nadie tiene la oportunidad de ser un monstruo. También aquí, el principal objetivo de un hombre es alcanzar el más amplio desarrollo dentro de su especie.

CAPÍTULO CUARTO

De cómo el nuevo humanismo del Renacimiento nos pone a las puertas de Cristianópolis; y de cómo, por primera vez, tenemos un atisbo de la utopía moderna.

I

TRANSCURRIDOS CIEN AÑOS, EL hombre que ahora nos conduce hacia Utopía es un erudito humanista. Siguiendo la costumbre de su época, responde al nombre latinizado de Johann Valentin Andreae. Es un viajero, un reformador social y, por encima de todo, un predicador. Por eso, la visión que nos transmite de Cristianópolis parece desvanecerse ocasionalmente en la oscuridad cuando se pone a moralizar y nos expone, hasta sumirnos en el tedio, cuáles son sus puntos de vista sobre la vida del hombre y, en particular, las concepciones de la cristiandad que sus compatriotas alemanes estaban debatiendo por entonces. A veces, cuando parece que estamos a punto de aceptar su utopía, nos aburre con una larga diatriba sobre la maldad del mundo y la necesidad de concentrarnos en la vida del más allá, pues el protestantismo resulta tan ajeno al mundo real como el catolicismo. Es el Andreae humanista, más que el Andreae luterano, el que pinta el cuadro de la ciudad cristiana. En tanto se ciñe a Cristianópolis su intuición es profunda, sus opiniones sólidas y sus propuestas, racionales; y más de una vez, nos sorprende exponiendo ideas que parecen adelantarse trescientos años a la época y el entorno en el que vive.

Es imposible librarse del toque personal de Andreae. Su fina inteligencia y su candor hacen nuestros contactos con Cristianópolis bastante diferentes, si se comparan con los sombríos esbozos de guía turística que nos infligirán algunos de los utopistas posteriores. Los otros dos utopistas que escribieron en el mismo medio siglo que Andreae —Francis Bacon y Tommaso Campanella— quedan claramente en un segundo plano: Bacon, con su insistencia, extremadamente repulsiva, en los pormenores del vestuario y su respeto supersticioso por las formas y los ceremoniales; y el monje solitario Campanella, con su *Ciudad del Sol*, que se diría un cruce entre la *República* de Platón y la corte de Montezuma. Cuando Bacon habla de ciencia, lo hace como un sastre de corte que estuviese habituado a describir los aditamentos escénicos para una mascarada, y resulta difícil decir si está más interesado en los experimentos que los científicos de la nueva Atlántida llevan a cabo o en el tipo de vestuario que lucen cuando los realizan. No hay nada de esnobismo o de diletantismo en Andreae; su mirada se concentra en los aspectos esenciales y no los abandona nunca, excepto —pues, después de todo, es un hombre de su tiempo— cuando la dirige piadosamente hacia los cielos.

Andreae conoce bien ese mundo europeo al que da la espalda, un mundo convulso y conflictivo, pues ha vivido en Herrenberg, Koenigsbrunn, Tubinga, Estrasburgo, Heidelberg, Fráncfort, Ginebra, Vaihingen y Calw, y mantiene correspondencia con hombres cultivados que viven en el extranjero; en particular, con Samuel Harlib, residente en Inglaterra, y con John Amos Comenius. Como el canciller de Cristianópolis, ansía «una sede que, si está por debajo del cielo, está por encima de la basura de este mundo conocido». Dicho en pocas palabras, tras un naufragio, se encuentra en una isla dominada por la ciudad de Cristianópolis, en cuya comunidad es admitido después de haber sido interrogado acerca de sus ideas sobre la vida y la moral, de sí mismo y de su cultura.

2

La isla es todo un mundo en miniatura. Una vez más, al igual que en la *República*, la unidad es la sección de valle, pues la isla es «rica en campos de cereales y pastos, está regada por ríos y fuentes, adornada de bosques y viñedos, llena de animales».

En su apariencia externa, Cristianópolis no difiere gran cosa de las imágenes de ciudades que podemos encontrar en los libros de viajes del siglo xvii, excepto por su unidad y buen orden, que a menudo están ausentes en ellas. «Es cuadrada, de setecientos pies por cada lado, bien defendida por cuatro baluartes y un muro. Se orienta exactamente a los puntos cardinales. [...] Las casas están dispuestas en dos filas o, si añades la sede del gobierno y los almacenes de la ciudad, en cuatro, con una sola calle pública y una sola plaza, muy majestuosa». En el centro de la ciudad, se alza un templo circular de cien pies de diámetro. Todos los edificios tienen tres pisos, a los que se accede por unos podios públicos. Para evitar los incendios, están hechos de ladrillo cocido y separados por unas paredes a prueba de fuego. «Su estampa es igual por todas partes, ni lujosa ni sórdida y apropiada para respirar y transpirar. Viven aquí unos cuatrocientos ciudadanos, con suma religiosidad, en suma paz». Toda la ciudad está dividida en tres partes: una destinada a la provisión de alimentos, otra a la instrucción y el ejercicio, y una tercera a la contemplación. El resto de la isla está reservado a la agricultura y los talleres.

3

CUANDO VOLVEMOS la mirada hacia la *República*, con su organización externa tan claramente modelada conforme a la Esparta militar, observamos que son el campamento y el soldado los que establecen el patrón para toda la comunidad. En *Utopía*, la unidad fundamental eran la granja y la familia; y la disciplina familiar, que surge de forma bastante natural del contexto rural, era transferida a la ciudad. En *Cristianópolis*, el taller y el trabajador disponen las coordenadas sobre las que se desarrolla la comunidad, que, entre otras cosas, es una república de trabajadores que viven en «la igualdad, la prosecución de la paz y el desprecio de las riquezas». Si *Utopía* muestra el comunismo de la familia, *Cristianópolis* ofrece el comunismo del gremio.

Desde el punto de vista industrial, existen tres secciones en Cristianópolis. Una de ellas está consagrada a la agricultura y a la cría de animales. Cada uno de estos departamentos cuenta con edificios apropiados y frente a ellos se yergue una torre bastante alta que los conecta con los edificios de la ciudad. Bajo la torre, una amplia entrada abovedada conduce a la ciudad, mientras que otra más pequeña conduce a las residencias particulares. La cúpula de la torre alberga lo que podríamos llamar un concejo, donde los ciudadanos del sector pueden reunirse «siempre que lo requieran las leyes y celebrar sesiones religiosas o civiles». Es evidente que estos trabajadores no son ovejas guiadas por sabios pastores, como en la *República*, sino miembros de grupos autónomos y autorregulados.

El siguiente sector incluye los molinos, las panaderías, las carnicerías y las fábricas donde se elabora todo lo producido mediante máquinas y sin recurrir al fuego. Puesto que en Cristianópolis se acogen con agrado la originalidad y la inventiva, existe una gran variedad de empresas en este campo; entre ellas, plantas para el manufacturado de papel, aserraderos y establecimientos

para pulir y lustrar armas y herramientas. También cuenta con cocinas y lavaderos comunes, pues, como veremos enseguida, la vida en esta ciudad ideal coincide con lo que hoy en día experimentamos en Nueva York, Londres y muchas otras ciudades industriales modernas.

El tercer sector está destinado a las industrias metalúrgicas, así como a las del vidrio, el ladrillo o la cerámica, que requieren el uso constante del fuego. Es preciso señalar que, al planificar los sectores industriales de Cristianópolis, estos utopistas del siglo XVII anticiparon las mejores soluciones encontradas en la actualidad, tras un siglo de construcción desordenada. La división de la ciudad en zonas, la distinción entre la industria «pesada» y la «ligera», la agrupación de establecimientos industriales semejantes y la provisión de una zona agrícola adyacente a la ciudad son aspectos de Cristianópolis de los que nuestras ciudades jardín no son más que reproducciones tardías.

Por otro lado, en Cristianópolis la ciencia se aplica de forma consciente a los procesos industriales. Casi se podría decir que sus artesanos creían en la ingeniería de la eficiencia, porque «aquí sí que se ve una inspección de la naturaleza, pues todo lo que la tierra encierra en su seno se pliega a las leyes e instrumentos del arte, no estando los hombres plegados a unas tareas desconocidas, como les pasa a los jumentos, sino que [están] provistos de un conocimiento minucioso de los fenómenos físicos», de acuerdo con la teoría de que «como tú no arguyas con experimentos y no enmiendes las herramientas deficientes de las artes por otras mejores, te desacreditas». La relación de dependencia del progreso industrial con respecto a la investigación científica premeditada tal vez sea un descubrimiento reciente para el hombre práctico, pero es una historia conocida en Utopía.

4

¿CUÁL ES la naturaleza de esta democracia de artesanos? La respuesta está sintetizada en una de esas sentencias que Andreae deja caer en el transcurso de su enérgica exposición:

«El saber y el trabajar, en efecto, no están reñidos [...] si hay medida».

Por eso, «estos artesanos son casi todos letrados. Pues lo que los otros consideran exclusivo de unos pocos hombres —que si miras su abultada incompetencia resultan ser una caterva— los cristianopolitanos lo tienen por prerrogativa de todos, ya que ni las letras son tan sutiles ni los oficios tan difíciles que un hombre no pueda aprender ambos si se le da tiempo».

«Los trabajos o, como ellos prefieren decir, la ejercitación de las manos, se hace siguiendo lo prescrito y todo lo producido se deposita en las tiendas públicas. Cada maestro artesano toma del almacén el material necesario para las tareas de una semana. La ciudad entera es como un único taller, si bien de productos muy diferentes. Los prefectos de estos asuntos, situados en las torres menores de los ángulos, ya saben qué es lo que conviene hacer, cuánto y cómo, y se lo advierten a sus obreros respectivos. Cuando se ha cubierto el suministro para una tienda, se puede dar curso a la ingeniosidad y jugar a los inventos.

»Nadie tiene dinero ni hay ningún uso privado del mismo. La república, sin embargo, tiene su erario. Los ciudadanos son felices debido principalmente a que nadie puede prevalecer por sus riquezas, pues lo que se privilegia preferentemente es la laboriosidad y el ingenio y lo que más se estima son las buenas costumbres y la piedad. Las horas de trabajo son muy pocas, sin que

por eso se trabaje menos, ya que a todos les parece vergonzoso estar ociosos más tiempo del permitido».

Además de los oficios especiales, «hay también tareas públicas, que obligan a todos los ciudadanos, como las guardias, las rondas, la cosecha, la vendimia, la pavimentación de caminos, la construcción de edificios, la traída del agua, así como ciertos servicios en los obradores, que prestan todos por turno de acuerdo con su edad y sexo y que no son muchos ni prolongados. Aunque tienen gente fija y especializada para cada oficio, cuando la república necesita hombres, nadie rehúsa su colaboración y trabajo, pues lo que nosotros somos en nuestras viviendas lo son ellos en su ciudad, a la que, no sin motivo, tienen por un único hogar. De ahí que no sea ninguna vergüenza participar en cualquier tarea pública que no sea indecente. Eso hace que todos los trabajos, incluso los especialmente penosos, se concluyan a tiempo y sin fatiga, pues la diligencia de una muchedumbre hace o deshace fácilmente un montón por muy grande que sea».

Como diría Bertrand Russell, en Cristianópolis los impulsos creativos se imponen a los posesivos. El trabajo es la condición fundamental de la existencia, algo que esta buena comunidad acepta, en contraste con la actitud de las clases ociosas. Estas, como señala Andreae, manifiestan un sentido completamente equivocado de la delicadeza, pues les asquea el contacto con la tierra, el agua, las piedras, el carbón y otras cosas de igual tenor, pero les parece grandioso poseer y divertirse con «los caballos, los perros, las prostitutas y cosas parecidas».

5

La función del comercio en este esquema de vida es simple: no existe para servir al beneficio individual. De ahí que nadie se dedique a él por su cuenta y riesgo, y que tal menester «se lo encarguen a unos pocos». El objetivo del comercio no es ganar dinero, sino aumentar la variedad de cosas disponibles para la comunidad local, de modo que —y de nuevo dejamos que sea Andreae el que ponga el énfasis—, «podamos contemplar los productos peculiares de cada tierra y los compartamos entre nosotros y estando en un mismo lugar parezca que disfrutamos del mundo entero terrenal».

6

La configuración de la familia en Cristianópolis refleja de forma bastante definida los condicionamientos de las profesiones urbanas, pues Andreae es un hombre de ciudad y, del mismo modo que no desprecia las ventajas que la vida urbana puede ofrecer, tampoco retrocede ante sus consecuencias. Una de tales consecuencias es, sin duda, la restricción de la vida doméstica, o más bien, la transferencia a la ciudad en general de las funciones que, dentro de una granja, serían desempeñadas en el seno de la familia.

Cuando un joven alcanza los veinticuatro años y una muchacha los dieciocho, se les permite casarse conforme a los ritos y ceremoniales cristianos, evitando decorosamente los excesos en la comida y la bebida tras la ceremonia. El matrimonio es un asunto sencillo. No hay dotes en las que pensar, ni inquietudes profesionales que afrontar, ni escasez de viviendas que les impida encontrar un hogar, ni tampoco —lo que acaso sea más importante— un casero al que haya que ganarse con dinero, puesto que

todas las casas son propiedad de la ciudad, que las concede y asigna a los individuos para su uso y disfrute. La virtud y la belleza son las únicas cualidades que determinan el matrimonio en Cristianópolis. El mobiliario viene con la casa y procede del almacén público. Si en Utopía las familias se agrupan en hogares patriarcales, a imagen y semejanza del propio hogar que Moro tenía en Chelsea, en Cristianópolis están formadas por parejas aisladas, por cuatro o seis personas como máximo, una mujer, un hombre y los pequeños que aún no hayan alcanzado la edad escolar.

Hagámosle, pues, una visita a una joven pareja de Cristianópolis. Llegamos hasta la casa por una calle de seis metros de ancho, a la que dan casas con una amplia fachada, de unos doce metros de longitud y entre 4,5 y 7,5 metros de profundidad. En nuestras populosas ciudades de hoy, en las que la gente paga por metro cuadrado, las fachadas son estrechas y las casas se extienden en profundidad y, como resultado, hay una atroz insuficiencia de luz y de aire. En Cristianópolis, sin embargo y al igual que en algunas viejas ciudades europeas, las casas están construidas para recibir el máximo de aire y luz solar. Si estuviese lloviendo durante nuestra visita, podremos refugiarnos en un paseo cubierto, de un metro y medio de ancho, sustentado por columnas de cerca de cuatro metros de altura.

Digamos que nuestros amigos viven en un apartamento medio; así que cuentan con tres habitaciones, un baño, un dormitorio y una cocina. «En mitad de la torre, por dentro, hay una pequeña rotonda con una ventana abierta a la que se sube con unos artefactos la leña y otras cargas pesadas»; dicho de otra manera, un montacargas. Si nos asomamos a la ventana de la parte trasera, contemplamos un jardín bien cuidado; y si nuestro anfitrión está dispuesto a ofrecernos vino, tal vez nos deje elegir en su pequeña bodega particular del sótano, donde, entre telas de araña, se guarda ese tipo de bienes. Si es un día frío, la caldera está en marcha;

pero, si por casualidad hacemos nuestra visita en la temporada estival, serán los toldos los que estén echados.

Acaso nuestro anfitrión nos pida disculpas por los restos de madera y las virutas acumulados en un rincón de la cocina, pues ha ocupado el tiempo libre en colocar unos estantes y ha tomado en préstamo un juego de herramientas del almacén público. (Puesto que no es carpintero, no necesita las herramientas el resto del año, de modo que otras personas pueden utilizarlas cuando corresponda). Como venimos de Utopía, una de las cosas que nos resultan chocantes es la ausencia de personal doméstico; y cuando le preguntamos a nuestra anfitriona por este particular, nos responde que no precisará nadie que la atienda hasta el momento del parto.

«Pero ¿no es demasiado trabajo para que lo haga usted sola?», le preguntaremos.

«No para alguien con preparación universitaria», contestará. «Podéis ver que nuestro mobiliario es bastante sencillo, y puesto que en nuestro apartamento no hay baratijas a las que quitar el polvo, mesas pulidas que haya que frotar con aceite, alfombras que barrer, ni en general nada que sea solo para demostrar que podemos permitirnos vivir mejor que nuestros vecinos, el trabajo apenas supera el necesario para mantener a una persona con buena salud y buen temple. Por supuesto, cocinar siempre es un engorro, y fregar aún más. Pero mi marido y yo compartimos todo el trabajo, a excepción de la costura y la colada, y os sorprendería lo rápido que se hace todo. Normalmente, el trabajo resulta mortificante cuando uno descansa mientras el otro lo ejecuta, pero allí donde marido y mujer lo comparten por igual, como en Cristianópolis, no existe problema alguno. Si se quedan a cenar, descubrirán con qué facilidad transcurre todo. Puesto que no traen sus raciones, mi marido irá a buscar comida ya preparada a la cocina pública y así nos arreglaremos».

«Nadie ha de sorprenderse de que [la vivienda] sea algo reducida», se apresura a añadir Andreae. Las personas «que dan albergue a la vanidad [...] nunca habitan lo bastante holgadamente. Son una carga para los demás y para sí, y no miden su necesidad o tan siquiera su bienestar por otro criterio que el de la cantidad, un fardo que no pueden ni aguantar ni quitarse de encima. ¡Qué ricos son, en definitiva, los qué tienen todo lo que necesitan de verdad sin acaparar nada superfluo!».

Volveremos a encontrarnos con esta filosofía, llevada hasta su extremo de una vez por todas, en el *Walden* de Thoreau. En mi opinión, sabremos en que utopía nos encontramos cuando hayamos determinado en qué consiste una vida de abundancia y qué es lo que esta exige.

7

SUPONGAMOS QUE nuestros amigos tienen hijos. Durante los primeros años de su vida, están al cuidado de su madre. Cuando alcanzan los seis años, pasan a cargo de la comunidad, y ambos sexos pasan juntos en la escuela los periodos de la infancia, la juventud y la primera madurez. «No hay padre que cuide a los suyos con tanta vigilancia y empeño como les cuidan aquí los prefectos, así varones como mujeres, todos ellos honestísimos. En cualquier tiempo libre, sin embargo, pueden visitar a sus hijos o ser visitados por ellos. Y como se trata de un bien público, la diligencia que ponen todos hace que se lleve a término con unos resultados inmejorables. Se urge cuidadosamente que la comida sea sabrosa y sana y las camas limpias, que los dormitorios estén aseados y que la ropa y toda la persona vayan impolutas. [...] Si les ataca alguna

enfermedad a la piel o al cuerpo, se les presta atención de inmediato y se les separa para que no contagien a los otros».

Apenas es necesario examinar el programa de estudios, salvo en sus líneas generales. Baste con observar que «los muchachos estudian durante las horas de la mañana, las muchachas, a las que dan clase unas matronas tan capaces como los varones, durante las de la tarde. [...] El tiempo sobrante se deja a las artes mecánicas y a la destreza femenina, según la tarea asignada a cada uno de acuerdo con su inclinación. Cuando no hay nada que hacer tienen ejercicios, honestísimos, dentro del pomerio o en el campo».

Hay dos aspectos, sin embargo, que merecen nuestra atención. El primero es que la escuela se organiza como una república en miniatura. El segundo es el calibre de los instructores. «Los educadores —señala nuestro ferviente humanista— no son de la hez de los hombres e inútiles para otra cosa, sino lo más selecto de los ciudadanos, cuyo cargo en la república es conspicuo y cuyo paso al gobierno supremo es muy frecuente».

Esta última frase me trae otra vez de vuelta al mundo moderno. Diría que este excelente ideal humanista está echando brotes en otro lugar. En esta ocasión, se trata de una escuela de verano en las colinas de Nuevo Hampshire, donde los niños se gobiernan a sí mismos dentro del aula, donde no existen castigos a excepción de la exclusión temporal del grupo y donde, por encima de todo, cada instructor es elegido por su práctica creativa en la materia que enseña: un compositor de gran talento enseña música; un atleta, gimnasia; y un poeta, literatura. Entonces pienso en el talento desperdiciado de tanta gente que, por poco más que la invitación, estaría dispuesta a compartir con los pequeños su amor por las artes y las ciencias, si no fuera porque quienes están a su cargo están demasiado ciegos o son demasiado timoratos para recurrir a ellos. Deberían multiplicarse cosas tales como las lecciones clásicas de Faraday sobre la física de la vela o los dis-

cursos sobre la función de la literatura pronunciados por Ruskin en un internado para señoritas. No es la creación de este método utópico lo que resulta difícil, pues es algo que ya se ha hecho; lo que necesitamos es difundirlo. Los niños irían a la escuela con tanta alegría como en Peterborough (Nuevo Hampshire) en las exuberantes mañanas estivales, y la gente no le daría la espalda al aprendizaje, del mismo modo que no se la da a la vida. Si alguien piensa que la receta de Johann Andreae para los equipos docentes es algo imposible, que visite la Escuela de Peterborough y examine sus informes y sus éxitos.

Quedan por describir los siguientes niveles educativos. Los salones de la ciudadela central están divididos en doce departamentos, y a excepción del arsenal, los anales, la tipografía y el erario, todos están enteramente consagrados a las artes y las ciencias.

Hay, para empezar, un laboratorio de física. «Aquí se analizan, se purifican, se incrementan y se combinan las fuerzas de los metales, de los minerales, de los vegetales y también de los animales, para utilidad del género humano y beneficio de su salud. [...] Aquí se aprende a controlar el fuego, a utilizar el aire, a sopesar el agua y a experimentar la tierra».

Pasado el laboratorio, hay un Departamento de Provisión de Medicamentos, donde la química farmacéutica se desarrolla científicamente a fin de curar las enfermedades físicas y, contigua a este, una facultad de medicina o, en términos de Andreae, «un lugar reservado para la anatomía. [...] Nadie que no sea un bárbaro deseoso de desconocerse a sí mismo irá a negar la importancia que esto tiene para averiguar la situación de los miembros y contribuir al esfuerzo de la naturaleza. [...] Los habitantes de Cristianópolis enseñan a la juventud cuáles son las operaciones y diversos órganos del alma».

Llegamos después al laboratorio de Ciencia Natural, que en realidad es un Museo de Historia Natural, una institución funda-

da en la Utopía un siglo y medio antes de que un sustituto parcial e insuficiente (de hecho, una mera ampliación de la sala de curiosidades de una Casa Solariega) apareciese ante los ojos asombrados del mundo con el nombre de Museo Británico. Como dice Andreae, «es mucho más suntuoso de lo que cabe decir». Y estoy plenamente de acuerdo con él, pues evoca la imagen de un museo que el Museo Americano de Nueva York o el South Kensington de Londres apenas han comenzado a hacer realidad en la última o dos últimas décadas de su existencia.

En él «se puede ver la historia natural completa pintada con todo primor en sus paredes. No solo están representados y nombrados los fenómenos atmosféricos, el paisaje de la tierra en las diversas regiones, las diferencias entre los hombres, las figuras de los animales, las formas de las plantas, las especies de piedras y gemas, sino que también enseñan y manifiestan sus energías y cualidades. [...] ¿No se facilita así el conocimiento de la tierra, con solo añadir un buen guía y algún auxilio para la memoria? Porque la enseñanza entra mucho mejor por los ojos que por los oídos, y más agradablemente si hay pulcritud que entre la mugre. Quienes piensan que solo se puede enseñar en las cavernas y con una cara tétrica se equivocan. Una inteligencia despierta se aplica más cuando tiene un trato familiar con sus maestros».

Si seguimos avanzando, nos encontramos con un laboratorio de matemáticas y un departamento de instrumentos matemáticos. Este último está «ilustrado con reproducciones del cielo igual que el físico lo estaba con las de la tierra. [...] Aquí se mostraba una reproducción del cielo estrellado y un simulacro de todo el brillantísimo ejército superior», así como «distintos diseños de máquinas y talleres y modelos diminutos; dibujos geométricos; los instrumentos de las artes mecánicas pintados, nombrados y explicados». No puedo evitar expresar aquí mi admiración por la imaginación concreta de este sobresaliente erudito: anticipa deliberadamente —no

al modo vago y alegórico de Bacon, sino tan lúcidamente como un arquitecto o un conservador de museo— el tipo de institución a la que el South Kesington, con sus Departamentos de Física y Ciencia Natural, o tal vez el Smithsonian americano, empiezan ahora a asemejarse. Si nuestros museos se hubieran basado en el ideal que Andreae tenía en mente, en lugar de la miscelánea de basura que constituía el núcleo de sus colecciones —y sigue siéndolo en el caso de las instituciones menos avanzadas—, la presentación de las ciencias resultaría más adecuada de lo que es.

¿Deja Andreae las bellas artes fuera del cuadro? En modo alguno. «Enfrente de la farmacia hay un taller amplísimo para el arte pictórico, en el que esta república se complace sobremanera, pues tiene como fin principal la formación de la juventud y la fácil comprensión de la enseñanza, aparte de que toda la ciudad está adornada con pinturas que reproducen las revoluciones del orbe. [...] Además, están por todas partes los retratos y las estatuas de varones ilustres con sus gestas varoniles o intelectuales, que estimulan grandemente a los jóvenes a proseguir la virtud. [...] De otra parte, el encanto que les produce la belleza de las formas es tal que por lo mismo acogen de todo corazón la hermosura profunda de la virtud».

Por encima del arte y la ciencia, naturalmente encontramos en Cristianópolis el templo de la religión. Por desgracia, la mano de Calvino estuvo activa en Cristianópolis —recordemos que Andreae vivió algún tiempo en Ginebra y que admiraba sus ordenanzas— y la asistencia a las oraciones es obligatoria. Para hacernos una idea de este gran templo circular, de noventa y dos metros de circunferencia y veintiuno de altura, debemos pensar en uno de esos colosales cines de nuestras modernas metrópolis. La comparación, en lo esencial, no tiene nada de sacrílego; y creo que quienes se tomen la molestia de profundizar en ello hallarán sin dificultad el denominador común entre la institución profana

y la eclesiástica. (La asistencia al cine —he de apresurarme a añadir en consideración a los futuros historiadores— todavía no es obligatoria en las metrópolis modernas).

La mitad del templo está destinada a las asambleas públicas, mientras que la otra mitad se reserva para la administración de los sacramentos y para la música. «También aquí en el templo se ofrecen actuaciones teatrales sacras, a las que conceden muchísima importancia, y en las que se recrean cada tres meses».

8

HEMOS HABLADO de la gente, el trabajo y el espacio de Cristianópolis, y abordado, si bien de forma esquemática, la cultura y el arte. Debemos dirigir ahora nuestra atención a la forma de gobierno; y hemos de señalar que, por una vez, la descripción de Andreae pasa a un plano alegórico, alejándose en buena medida del realismo con que ha considerado las ciencias y las artes.

En la base de la organización política, hay atisbos de una asociación industrial local que se reúne en los salones comunitarios existentes en las torres de cada uno de los sectores industriales. Según deducimos, se elige a veinticuatro consejeros para representar a la ciudad en general, mientras que el ejecutivo está compuesto por un triunvirato formado por un teólogo, un juez y un erudito, cada uno de los cuales está casado, respectivamente y en sentido metafórico, con la Conciencia, la Razón y la Verdad. «Cada uno de los príncipes realiza un cometido particular, pero no sin que lo sepan los otros. Sobre el bienestar de la república deliberan todos».

En lo relativo a la censura de los libros, *Cristianópolis* nos recuerda a la *República*. En la exclusión de los abogados, se asemeja

a casi todas las demás utopías. Pero en su actitud con respecto al crimen, demuestra una templanza y una indulgencia muy particulares, pues «lo que procuran ante todo los jueces de la Ciudad Cristiana es castigar gravemente lo que lesiona a Dios directamente, levemente lo que lesiona al hombre, levísimamente lo que lesiona la propiedad. [...] Ellos, que son parcos en derramar la sangre, son también poco partidarios de los castigos sangrientos. [...] Destruir a un hombre lo puede hacer cualquiera; corregirle, solo los mejores».

¿Cómo resumiríamos esta forma de gobierno? Mejor dejemos que Andreae lo exprese a su manera, ya que él se internó hasta el santuario más recóndito de Cristianópolis, el centro mismo de la actividad del Estado.

«Aquí tienen su sede la religión, la justicia y la erudición, que llevan el gobierno de la ciudad. [...] Hay que preguntarse con asombro qué es lo que pretenden quienes separan y dispersan las cosas más perfectas que, si estuvieran reunidas podrían hacernos felices hasta donde lo permite esta tierra. Hay quienes quieren ser religiosos y rechazar todo lo humano. Hay quienes gustan de mandar, incluso irreligiosamente. Las letras retruenan por el medio respaldando unas veces lo uno, otras lo otro, pero aplaudiéndose sobre todo a sí mismas. ¿Qué hará al cabo la lengua sino ofender a Dios, inquietar a los hombres y destruirse a sí misma? Sería, pues, necesaria la concordia, la cual solo puede darla el cristianismo, que concilia a Dios con los hombres y une a los hombres entre sí, para que crean piadosamente, obren con rectitud, sean sabios de verdad y mueran, al fin, felizmente y vivan por toda la eternidad».

Habrá quienes puedan objetar a esta declaración que huele excesivamente a religión sobrenatural. Sin embargo, sigue resultando igualmente válida si la traducimos a términos expurgados de connotaciones teológicas. Tener un sentido de los valores, conocer el mundo en el que se aplican y ser capaces de aplicarlos: esta es nuestra versión moderna de la concepción que Andreae tiene

de la religión, la enseñanza y la justicia. Una pequeña investigación podría sacar tal vez a la luz una expresión del ideal humanista igual de completa y magnífica, pero tengo mis dudas de que fuera mejor que esta. En esencia, este tajante y franco erudito alemán está al mismo nivel que Platón: su *Cristianópolis* es tan perdurable como la mejor naturaleza de los hombres.

CAPÍTULO QUINTO

De cómo Bacon y Campanella, utopistas de gran reputación, son poco más que réplicas de los que les precedieron.

I

Hospedado en casa de un Gran Maestre de la Orden de Malta, un almirante de la marina genovesa le habla a su anfitrión de un gran país en el ecuador dominado por la Ciudad del Sol. La apariencia externa de dicho país es algo extraña. La ciudad, con sus siete anillos bautizados con los nombres de los siete planetas, sus cuatro puertas orientadas hacia los cuatro puntos cardinales, su colina coronada por un gran templo y sus muros cubiertos de leyes, alfabetos y pinturas de los fenómenos naturales; y con sus gobernantes —Poder, Sabiduría y Amor—, y magistrados: Astrólogo, Cosmógrafo, Aritmético y otros del mismo jaez, es una aparición como no se ha visto igual en la tierra o en el mar. Lo cual no es de extrañar, pues esta Ciudad del Sol existía solo en la extravagante mente de un monje calabrés, Tommaso Campanella, cuya utopía existía en manuscrito antes de que Andreae escribiera su *Cristianópolis.*

No nos quedaremos mucho tiempo en la Ciudad del Sol. En cuanto nos familiaricemos con su colorido exterior y la forma de su paisaje, nos daremos cuenta de que no es, por desgracia, un

país extranjero el que estamos explorando, sino una especie de rompecabezas compuesto a partir de fragmentos de Platón y de Moro. Como en la *República*, existe una completa comunidad de propiedades y mujeres e igualdad entre los sexos; como en *Utopía*, los jóvenes atienden a los mayores; como en *Cristianópolis*, la ciencia se divulga, o cuando menos se explica, mediante experimentos. Cuando se resta todo aquello que han aportado estos otros países utópicos, la verdad es que queda muy poco.

Aunque no debemos dejar de prestar atención a dos significativos pasajes. Uno de ellos se refiere al reconocimiento del papel que la invención puede desempeñar en la *commonwealth* ideal. Los habitantes de la Ciudad del Sol cuentan con vehículos impulsados por la fuerza del viento y barcos que se mueven «sin viento ni remos», por medio de un maravilloso artilugio. Aquí se anticipan claramente esos avances de la mecánica que se multiplicaban de forma tan rápida a lo largo del siglo XVIII. Llegados al final del relato del almirante, el Gran Maestre exclama: «¡Oh! ¡Si supieras cuántas cosas dicen sobre el siglo venidero, sacadas de la Astrología y de nuestros profetas! Afirman que en cien años nuestra época contiene más hechos memorables que el mundo entero en cuatro mil. [...] Hablan también de la maravillosa invención de la imprenta, de la pólvora y de la brújula». Con las artes mecánicas en pleno desarrollo, el trabajo se ha dignificado en la Ciudad del Sol: no es costumbre tener esclavos. Y puesto que todo el mundo toma parte en el trabajo común, no son necesarias más que cuatro horas de trabajo por día. Son «ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos».

El otro punto en el que la observación de Campanella se revela notablemente aguda es su explicación de la relación entre la propiedad y el domicilio privados y la *commonwealth*:

«Ellos dicen que la propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos y mujeres. De aquí surge el amor propio, pues cada cual aspira a enriquecer a sus hijos, encumbrarlos a los más altos puestos y convertirlos en herederos de cuantiosos bienes. Para conseguirlo, los poderosos y los descendientes de noble linaje defraudan al erario público; los débiles, los pobres y los de origen humilde se tornan avaros, intrigantes e hipócritas. Por el contrario, una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a la colectividad».

¿Cómo evitar que la utopía comunitaria se vea desatendida debido a la preocupación de cada cual por su pequeña utopía privada?

Este es el problema crucial que todos nuestros utopistas tienen que afrontar, y Campanella sigue fielmente a Platón en la solución que propone. Tal vez resulte inevitable que la experiencia personal de cada utopista se refleje en dicha solución y marque fuertemente sus tonalidades. En esto, sus limitaciones son evidentes. Moro y Andreae son hombres casados y abogan por la familia individual. Platón y Campanella permanecieron solteros y propusieron que los hombres vivieran como monjes o como soldados. Tal vez estos dos bandos no estén tan alejados como podría parecer. Si seguimos las explicaciones del eminente antropólogo Edvard Westermarck,[7] creo que nos convenceremos con bastante facilidad de que el matrimonio es una institución biológica, mientras que la promiscuidad completa es, por decirlo suavemente, una forma desacostumbrada de apareamiento. Tal vez Platón fuera consciente de esto al dejarnos con la duda de si sus artesanos y sus campesinos practicaban de hecho la comunidad de mujeres.

---

7 Edvard Alexander Westermarck (1862-1939), filósofo y sociólogo finlandés. Estudió, entre otras cuestiones, el problema de la exogamia y del tabú del incesto.

Y acaso así allanaba el camino a una solución conforme a la cual la vida normal para la gran mayoría de los hombres sería el matrimonio, con sus preocupaciones y lealtades individuales, mientras que los elementos activos y creativos de la comunidad podrían practicar una forma menos exclusiva de apareamiento. El pintor Van Gogh nos ofrece una pista cuando dice que la vida sexual del artista debe ser la de un monje o la de un soldado, pues de otro modo perturbaría su trabajo creativo.

Podemos dejar abierta la cuestión, siempre que reparemos en que todas nuestras utopías dependen de nuestra capacidad para descubrir algún tipo de solución.

2

LA *NUEVA Atlántida* de Francis Bacon no es una utopía conforme al principio de selección que desarrollo en el prefacio a la bibliografía. Se trata tan solo de un fragmento, y ni siquiera como fragmento es gran cosa. Si no fuera por la tremendamente sobrevalorada reputación que tiene Bacon como filósofo de las ciencias naturales —de hecho, como *el* filósofo, después de Aristóteles—, la dejaríamos fuera de nuestro estudio por completo.

La mayor parte de las ideas de Bacon ya fueron anticipadas y más ampliamente expuestas por Andreae. Cuando eliminamos las innumerables plegarias y exhortaciones, cuando nos deshacemos de las copiosas descripciones de joyas, terciopelos, satenes y ropajes ceremoniales, descubrimos que el núcleo de su *commonwealth* es la Casa de Salomón, a veces conocida como el Colegio de las Obras de los Seis Días, que Bacon describe como la más noble fundación que jamás hubo sobre la tierra, como el faro del reino.

El propósito de dicha fundación es «el conocimiento de las Causas y de los movimientos ocultos de las cosas; y el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar las cosas posibles». Sus recursos materiales son múltiples. Cuenta con laboratorios excavados en las faldas de las colinas y observatorios con torres de ochocientos metros de altura, grandes lagos de agua salada y dulce que se diría anticipan los laboratorios marinos que conocemos hoy, y motores que ponen las cosas en movimiento. Además existen espaciosos edificios donde se llevan a cabo demostraciones físicas y sanatorios donde se ensayan curas innovadoras. También hay estaciones agrícolas experimentales, en las que se prueban injertos y cruces. A lo que hay que añadir laboratorios farmacológicos e industriales y numerosos edificios consagrados a cosas tales como la experimentación con sonidos, luces, perfumes y sabores —que Bacon presenta en un fárrago disparatado sin consideración alguna por las ciencias fundamentales con las que está relacionado el trabajo que describe—, con los cuales queda completo el inventario de «las riquezas de la Casa de Salomón».

Doce miembros del colegio viajan al extranjero para recopilar libros, artículos e informes sobre experimentos e invenciones. Tres de ellos llevan a cabo un resumen de los experimentos; otros tres reúnen experimentos de todas las artes mecánicas, y también las prácticas que no se aplican a las artes; tres más ensayan nuevos experimentos; tres se consagran a las clasificaciones; y otros tantos, conocidos como donadores o benefactores, examinan los experimentos de sus compañeros y tratan de deducir de ellos cosas útiles para la vida humana y el conocimiento. Tres miembros consultan con todo el cuerpo de trabajadores científicos y proyectan nuevas vías de investigación; y otros tres, a los que se conoce como intérpretes de la naturaleza, tratan de sintetizar los resultados de las investigaciones específicas en forma de observaciones generales y de axiomas.

En todo este relato, así como en el resto de la *Nueva Atlántida,* Bacon se muestra increíblemente pueril e incoherente. Su descripción de la Casa de Salomón es como la de un colegial de seis años que hubiese visitado la Fundación Rockefeller. Sin embargo, tras sus torpes interpretaciones, vemos que Bacon dominaba algunos aspectos fundamentales de la investigación científica y tenía conciencia del papel que la ciencia podía desempeñar en el «alivio de la condición humana». No es más que una insinuación, pero a buen entendedor pocas palabras bastan, y cuando miramos a nuestro alrededor en el mundo moderno, vemos que, al menos respecto a las cuestiones materiales, las grandes instituciones y fundaciones científicas —la Agencia Estadounidense de Pesos y Medidas, por ejemplo— desempeñan un papel no muy distinto del que desempeña el Colegio de la Obra de los Seis Días.

Con estos dos utopistas —Campanella y ese sueño de poderosas invenciones mecánicas que ya había anticipado Leonardo, y Bacon y su esbozo de instituciones científicas— nos hallamos a las puertas de la utopía instrumental, o lo que es lo mismo, aquel lugar en el que todo lo que contribuye materialmente a la vida buena ha sido perfeccionado. Las utopías más tempranas procuraban establecer aquello que los hombres debían alcanzar en la vida. Las del Renacimiento tardío daban tales objetivos por supuestos y estudiaban el modo en que se podía ampliar el margen de acción del ser humano. En esto, los utopistas no hacían más que reflejar el carácter de su tiempo sin intentar remodelarlo. Como resultado de nuestra preocupación por los medios, en el mundo occidental vivimos en el paraíso del inventor. Poseemos conocimientos científicos y poder mecánico para dar y tomar, más de los que Bacon o Campanella podían haber soñado. Pero hoy afrontamos de nuevo el enigma que Platón, Moro y Andreae se esforzaban por resolver: ¿qué deben hacer los hombres con todo su conocimiento y su poder?

A medida que avanzamos a través de las utopías de los tres siglos siguientes, la cuestión penetra cada vez más profundamente en nuestra mente.

CAPÍTULO SEXTO

De cómo algo sucedió en el siglo XVIII *que puso a los hombres a «pensar furiosamente» y de cómo todo un conjunto de utopías emergió de la tierra revuelta del industrialismo.*

I

EXISTE UNA BRECHA EN la tradición utópica entre los siglos XVII y XIX. La utopía, el lugar que deberíamos construir, se diluye en una tierra de nadie, en el espacio al que uno podría escapar; y las utopías de Denis Vayrasse, Simon Berington y los demás escritores de este periodo intermedio están más en la línea de *Robinson Crusoe* que de la *República.*

Encontramos la clave de este interludio en la *Giphantie* de Tiphaigne de la Roche, un esbozo de lo que fue, es y será, en particular, una investigación sobre el modo de vida «babilónico». El autor de *Giphantie* narra la parábola de Sofía, la encarnación de la Sabiduría, que rechaza los ofrecimientos del derrochador, el soldado y el estudiante, y acepta al caballero reservado que se retira a la soledad del campo para consagrase a una vida de estudio. A uno le recuerda a la forma en que Montaigne pasó sus últimos años, o a Voltaire. También nos permite apreciar cómo el ideal de Robinson Crusoe —un Robinson Crusoe cultivado, rodeado de libros y fuera del alcance de cualquier rey o corte— impregnó

las más profundas aspiraciones de este periodo. Hombres como Rousseau, que escribió sobre el influjo corruptor de las artes y las ciencias, y Chateaubriand, que buscaba al noble salvaje en las junglas americanas para terminar hallándolo dentro de sí, marcaron la pauta dominante en el siglo XVIII. En una sociedad que ya resultaba dolorosamente artificial y «organizada», las instituciones de Licurgo y Utopus debieron antojarse tan represivas como las de Luis XIV. Por eso, habrán de pasar casi dos siglos antes de que encontremos nuevas regiones que explorar en Utopía.

2

COMO YA he señalado, la *Utopía* de Tomás Moro, al igual que la de otros autores más tardíos del Renacimiento, surgió del contraste entre las posibilidades que se abrían al otro lado del mar y las sombrías condiciones que acompañaron al colapso de la economía urbana de la Edad Media. Como la *República* de Platón, intentaba afrontar el difícil problema de la transición.

A lo largo de los tres siglos siguientes, la aventura de explorar y saquear tierras extrañas pierde su atractivo para la imaginación de los hombres y un nuevo tipo de actividad se convierte en el centro de interés. La conquista de países extranjeros y la tentación del oro en realidad no desparecieron con ese nuevo interés, pero sí quedaron subordinadas a otro tipo de conquista: la que el hombre aspiraba a imponer sobre la naturaleza. Por todos lados, pero especialmente en Gran Bretaña, hombres sin formación y «con gusto por las cosas prácticas» comienzan a dedicarse a la mejora de los aparatos mecánicos empleados en las labores cotidianas. Un barbero retirado, de nombre Arkwright, inventa una

hiladora mecánica, un escocés llamado MacAdam descubre un nuevo método para pavimentar carreteras. A partir de otras cien invenciones semejantes aparece todo un mundo nuevo entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX, un mundo en el que la energía derivada del carbón y del agua corriente ocupa el lugar de la energía humana; donde los bienes producidos mecánicamente toman el lugar de los bienes tejidos, cortados o remachados a mano. En un periodo de cien años, el mundo real y los *idola* se habían transformado.

En este nuevo mundo impulsado por el agua en movimiento, los carbones encendidos y el zumbido de la maquinaria, renació la utopía. Es algo fácil de explicar, al igual que el hecho de que las dos terceras partes de nuestras utopías hayan sido escritas en el siglo XIX. El mundo se estaba remodelando a ojos vista y resultaba posible concebir un orden de cosas diferente sin necesidad de huir al otro lado de la tierra. Se producían cambios políticos (el Estado monárquico se veía atemperado por el republicanismo), industriales (dos bocas hambrientas venían ahora al mundo donde antes solo podía alimentarse a una) y sociales (los estratos de la sociedad se desplazaban y «sufrían fracturas»): los hombres que, en épocas anteriores, habrían estado tal vez condenados a una suerte ignominiosa y sin brillo, ocupaban ahora su lugar junto a aquellos cuya herencia les ofrecía todos los privilegios de la riqueza y la educación.

En contraste con todas estas nuevas posibilidades se hallaba la sombría realidad, que percibía con bastante claridad aquella gente que se había quedado fuera del nuevo orden o quienes, por temperamento, se rebelaban contra la indignidad, la represión y la vileza que lo acompañaban. No está entre mis objetivos abordar los hechos históricos, pero si no los comprendemos, las utopías que presentaré a continuación pierden gran parte de su sentido. Esas máquinas cuya capacidad de producción era tan grande que

todos los hombres podrían ir vestidos; esos nuevos métodos y técnicas agrícolas que prometían cosechas tan enormes que todos los hombres podrían recibir su alimento; los mismos instrumentos que habrían de proporcionar la base material de una vida buena para toda la comunidad resultaron ser auténticos instrumentos de tortura para la vasta mayoría de las personas, que carecían de capital y de tierra.

No se piense que me expreso con demasiada dureza contra la primera era industrial; es imposible hacerlo con demasiada dureza. Tómense la molestia de leer el *Ensayo sobre la formación del carácter humano* de Robert Owen (Mánchester, 1837) y descubrirán cuáles eran las condiciones en una fábrica ejemplar dirigida por un patrón ilustrado: es la imagen misma de la perfecta brutalidad. Tendríamos que retroceder hasta los periodos más oscuros del antiguo régimen esclavista para hallar un equivalente, si es que es posible encontrarlo, pues las pirámides, que fueron construidas a latigazos, poseen cierta grandeza y permanencia que justifica su existencia, mientras que las mercancías producidas en Yorkshire a costa de los cuerpos mutilados de los niños más pobres demostraron ser tan efímeras como las vidas que se sacrificaron para su fabricación.

Quienes estaban dentro de ese nuevo mundo —los Gradgrinds y Bounderbys a los que Dickens retrata en *Tiempos difíciles*— aspiraban a realizar en la tierra su utopía de la Edad de Hierro. Cuando hayamos terminado con los genuinos utopistas, examinaremos los *idola* conforme a los cuales todos los hombres «prácticos» del siglo XIX, desde Marx hasta Macaulay, regían su comportamiento. Aquellos que destacaron en el combate contra este nuevo orden no se oponían tanto a los nuevos métodos como a los fines para los cuales se empleaban; sentían que la conquista ordenada de la naturaleza se había transformado en tumulto salvaje en pos del botín y que se habían perdido los bienes prometidos por

el industrialismo en beneficio de un puñado de individuos agresivos y asociales. Enseguida analizaremos brevemente la multitud de críticos, intérpretes y reformadores que surgieron en el siglo XIX; quienes aquí nos interesan pertenecen, sin embargo, a la estirpe de Platón, Moro y Andreae, en la medida en que intentaron contemplar la sociedad como un todo y proteger un nuevo orden que sería tan sólido en sus cimientos como perfecto en su aspecto exterior. Con todo, y a excepción de las utopías que se rebelaron contra el industrialismo, los ensayos decimonónicos resultan parciales y tendenciosos, pues, al igual que Gradgrind y Bounderby, tienden a magnificar la importancia del orden industrial y, de este modo, a perder de vista la vida humana en su totalidad. Estas utopías industrialistas no se preocupan ya tanto por los valores como por los medios; son todas instrumentalistas. Tengo mis dudas de que un inteligente campesino de la India o de China pudiese extraer de todo el lote una sola idea que tuviese alguna relación con su propia vida. ¡Queda tan poco de significativamente humano una vez resueltos los problemas de la organización mecánica y política!

Un síntoma de esta falta de individualidad, de lo que antiguamente solía designarse filosofía, es el hecho de que podemos abordar todas estas utopías industriales en grupos. De manera tal vez un tanto arbitraria, he decidido llamar al primero de estos grupos los «asociacionistas».

3

ENTRE LOS asociacionistas, el utopista más influyente es Charles François Marie Fourier. Fue un escritor prolífico e incoherente, cuya utopía, a decir verdad, aparece de forma fragmentaria en dis-

tintas obras y no en un único texto. En su caso, sin embargo, haré una excepción con respecto a nuestro criterio selectivo, pues merece nuestra atención en todos los demás aspectos. Este Fourier era un pequeño y seco viajante francés que perdió su fortuna personal durante la Revolución francesa y cuyas esperanzas de fundar una auténtica eutopía fueron arrasadas por la Revolución de julio de 1830. A fin de aumentar su territorio y conocer mejor el funcionamiento de la sociedad, Fourier cambió una y otra vez su cartera de productos. De ahí que en sus escritos se combine una profusión de detalles concretos con fantasías personales y con la intransigencia que se deriva casi inevitablemente de una soledad indisciplinada. Lo que sigue es un destilado del pensamiento de Fourier que deja los posos y los hollejos en el fondo de la tinaja.

Fourier se distingue de los primeros utopistas principalmente porque no está interesado en modificar la naturaleza humana, sino en descubrir lo que esta es realmente. Su utopía habrá de basarse, pues, en la comprensión de la auténtica constitución física y mental del hombre y sus instituciones habrán de ser tales que permitan que la naturaleza humana original funcione libremente. El motivo que aglutina a su comunidad es la atracción; la energía que pone en marcha a sus instituciones, «las pasiones». Bajo la categoría de pasiones —el equipamiento biológico original—, Fourier ofrece un listado de tendencias que se corresponde aproximadamente con el listado de instintos de la psicología moderna.

Fourier considera las pasiones como «dadas»; su utopía no está diseñada para «producir cambio alguno en nuestras pasiones [...] se pretende alterar su orientación sin cambiar su naturaleza». Como afirma Brisbane en su introducción a la filosofía de Fourier, las instituciones sociales son a esas fuerzas pasionales lo que la maquinaria es a las fuerzas materiales. Una buena comunidad, según Fourier, sería aquella que pusiera todas esas pasiones en juego, en sus complejas acciones e interacciones.

Al igual que en la *República*, el ideal subyacente a la utopía de Fourier es la armonía, pues el hombre tiene un triple destino: a saber, «un destino industrial, armonizar el mundo material; un destino social, armonizar el mundo pasional o moral; y un destino intelectual, descubrir las leyes del orden y la armonía universales». El fallo fundamental de las sociedades civilizadas modernas radicaba en que eran sociedades incompletas y en que su funcionamiento producía una disonancia social. Para superarlo, dice Fourier, los hombres deben unirse en asociaciones armoniosas que potencien todas sus actividades, las cuales, mediante la creación de instituciones comunes, eliminarán el despilfarro derivado de las tentativas individuales de hacer por uno mismo todas aquellas cosas que podrían ser hechas por toda una comunidad.

Fourier ofrece planos y cuadros minuciosos de su asociación perfecta, pero el plan general se puede delinear rápidamente.

En primer lugar, también Fourier retorna a la sección de valle. El núcleo inicial de su utopía debería reunir un contingente de 1500 o 1600 personas, con una buena extensión de tierra de no menos de seis mil seiscientos metros cuadrados. Dado que esta falange de ensayo —como la llama Fourier— deberá mantenerse por sí sola y sin el apoyo de las falanges vecinas, su aislamiento tendrá como consecuencia la existencia de múltiples lagunas de «atracción» y muchas «calmas pasionales que temer» en su funcionamiento. Para superar esta dificultad, Fourier insiste en la necesidad de emplazar la falange en un suelo propicio para una variedad de funciones. «Un país llano como Amberes, Leipzig, Orleáns, sería del todo inconveniente. Será preciso, pues, buscar un país quebrado como los alrededores de Lausana o a lo menos un hermoso parque de agua corriente y bosque, como el que se extiende entre Bruselas y Halle».

Este dominio habría de dividirse en campos, huertos, viñedos, etcétera, de acuerdo con la naturaleza del suelo y los requi-

sitos industriales. Fourier calcula que un intenso desarrollo de la horticultura y de la arboricultura cubriría con creces las necesidades de la colonia. La agricultura constituiría la actividad económica principal de la falange —esta es tal vez la mayor diferencia entre Fourier y los utopistas posteriores—, pero dentro del falansterio se practicarían todas las artes, pues de otro modo la asociación quedaría incompleta.

El principio de la asociación se materializa de forma concreta en un vasto edificio situado en el centro del dominio: un palacio completamente equipado sirve de residencia a los asociados. En dicho palacio hay tres alas, que se corresponden con los ámbitos Material, Social e Intelectual. En un ala están los talleres y los centros de industria. En otra, están la biblioteca, las colecciones científicas, los museos, los estudios de los artistas, etcétera. En el centro, consagrado a la dimensión social, se encuentran los salones de banquetes, un salón de recepción y los grandes salones. En un extremo del palacio hay un Templo de las Armonías Materiales, consagrado al canto, la música, la poesía, la danza, la gimnasia, la pintura, etcétera. En el otro extremo, se encuentra el Templo del Unitismo, donde se celebra, conforme al ritual apropiado, la unidad del hombre con el universo. En la parte más alta, hay un observatorio con telégrafo y torre de señales para comunicarse con las otras falanges.

Los hombres de la falange son asociacionistas, aunque de la teoría fourierista de las pasiones se sigue que tienen tanto intereses privados como públicos y que se permite que los primeros florezcan siempre y cuando no interfieran en la solidaridad social. Así que evitan el despilfarro inherente a la economía doméstica mediante el mantenimiento de cocinas públicas, donde —dicho sea de paso— los niños aprenden a cocinar desde una edad temprana, al igual que ocurre hoy en alguna que otra escuela experimental. Con todo, resulta posible comer tanto en soledad co-

mo acompañado. Del mismo modo, cada miembro de la falange tiene derecho a un mínimo de alimentos, vestuario, alojamiento e incluso entretenimiento, independientemente del trabajo realizado. La propiedad privada está igualmente autorizada, y cada miembro retira del almacén común un dividendo proporcional a la cantidad de existencias aportadas a la asociación. Conviene aclarar que dicho dividendo resulta considerablemente reducido por el hecho de haber sustituido el sistema salarial puro por otro de reparto de beneficios. Existe, pues, una suerte de equilibrio entre el interés egoísta y el mantenimiento del bien público.

Para optimizar la producción de bienes sin aumentar los costes, se adopta la producción a gran escala cuando ello resulta posible y se lleva hasta el extremo la división del trabajo. Consciente de la monotonía resultante, Fourier propone corregirla mediante el recurso al cambio periódico de tareas y ocupaciones. En el intercambio comercial, la falange actúa como una unidad: constituye un gran cuerpo autogobernado que negocia sus excedentes con asociaciones similares sin servirse de mediadores, un poco a la manera, quizás, de las actuales sociedades cooperativas de venta al por mayor.

Al abolir el domicilio particular, la falange concede una nueva libertad a las mujeres; y Fourier no ve posible mantener el sistema de propiedad monogámica una vez que las mujeres pueden elegir libremente a sus compañeros. Así que las mujeres de la falange están muy lejos de ser nulidades intelectuales; y puesto que ya no tienen a su cargo las obligaciones de la casa, participan en la dirección de toda la comunidad. ¿Será necesario mencionar también las guarderías y escuelas comunitarias, la educación informal de los niños y otra gran cantidad de cosas derivadas de su emancipación?

Tal vez una de las características más sobresalientes de esta utopía sea el uso de un «equivalente moral de la guerra» mucho antes de que William James inventase la expresión. Una de las gran-

des tareas de la falange es la formación de ejércitos productivos del mismo modo que la «civilización» los forma destructivos. Hay un excelente pasaje en el que Fourier describe un ejército industrial de hermosos jóvenes y doncellas: «En lugar de devastar treinta provincias en una campaña, estos ejércitos construirán treinta puentes sobre los ríos, reforestarán treinta estériles montañas, excavarán treinta zanjas para la irrigación y drenarán treinta pantanos». Es por falta de tales ejércitos industriales —dice Fourier— por lo que la civilización es incapaz de producir algo grande.

4

Lo que nos llama la atención cuando juntamos los fragmentos de la utopía de Fourier —a la manera de quien junta las piezas de un rompecabezas— es cómo asume la variedad y la desigualdad de la naturaleza humana. En lugar de erigir un patrón conforme al cual deberían vivir todos los hombres y rechazar a la humanidad por no adaptarse a lo que le queda a demasiada altura, el patrón mismo se basa en la plenitud de capacidades que una comunidad podría ser capaz de alcanzar. Fourier sale al encuentro de la naturaleza humana: se esfuerza por proyectar una sociedad que abra canales permanentes para todos los impulsos divergentes y evite así que se derramen de forma asocial por todo el paisaje. En la exposición de sus objetivos existe una gran cantidad de debilidades y absurdos (confieso que resulta difícil tomarse en serio a este patético hombrecillo), pero una vez se ha lidiado con el pensamiento de Fourier, uno descubre que todavía hay algo que se puede conservar.

Fourier murió sin persuadir a nadie de que pusiera a prueba su proyecto asociativo, pero su obra no dejó de ejercer cierta in-

fluencia práctica. El experimento de Brook Farm, en los Estados Unidos, fue una torpe tentativa de implantar un falansterio sin prestar atención a las condiciones que Fourier había establecido rigurosamente. También el «familisterio» de las grandes acerías de Godin, en Guisa (Francia), es resultado directo de su inspiración. Fourier sigue siendo, en mi opinión, el primer hombre que tuvo un plan para colonizar la jungla de la barbarie industrial que existía a comienzos del siglo XIX, y para redimirla a través de la civilización.

5

HABITUALMENTE SE asocia el nombre de Robert Owen con el utopismo, pero su obra pertenece más al mundo «real» que a los *idola* de la utopía. Y si apenas le reservo una breve mención es porque sus proyectos para una ciudad industrial ejemplar tienen más el regusto de una colonia para pobres que el de una sociedad humana productiva. Reconozcámosle, no obstante, las buenas intenciones, su capacidad organizativa y su fervor moral; se trata sin duda de un noble personaje, incluso cuando su actitud resulta forzada y su tono, estridente. La serie de ensayos que escribió sobre el amor y el matrimonio destacan por su fina sensibilidad y su sentido común, y es de lamentar que no sean más ampliamente conocidos que sus planes para un nuevo mundo moral. Si esta breve nota puede reparar tal descuido, le habré hecho justicia a Owen, que, en su condición de figura activa de la vida pública inglesa y americana, resulta tema apropiado para el historiador social. Junto a Owen, debo desestimar el caso de John Ruskin, que, en el último cuarto del siglo XIX, comenzó a desarrollar planes para la «Compañía de san Jorge». Dicha compañía pretendía

crear un islote de trabajo honesto y sólida educación en medio del turbio mar del industrialismo, pero no abarcaba a toda la sociedad y era utópica —digámoslo así— solo en el sentido en que la Comunidad Oneida[8] también lo era. Aunque estén preñados de fértiles sugerencias, los planes para la Compañía resultan tan fragmentarios como la *Nueva Atlántida*.

6

UNA DE las utopías olvidadas de mediados del siglo XIX es la de James Buckingham.

James Buckingham era uno de esos erráticos hombres de negocios producidos por el fértil suelo del individualismo británico y que el duro sentido común británico ignora persistentemente. Al igual que Owen, Buckingham conocía desde dentro el mundo de la industria y el comercio; viajó mucho y escribió sobre distintas materias con ese espíritu dogmático, excesivo y *amateur*, que lo convierte tal vez en el contrapunto filisteo de John Ruskin. Si las utopías del pasado expresan el ideal del soldado, del granjero y del artesano, la comunidad que proyectó Buckingham representa el ideal de la burguesía. La Victoria de Buckingham constituye el aspecto ideal de esa Coketown que intentaremos describir en un capítulo posterior.

---

8 La Comunidad o Sociedad Oneida fue una comuna religiosa fundada por el ministro congregacionista John Humphrey Noyes en el año 1848. La comunidad estaba emplazada en la localidad neoyorquina del mismo nombre, y en ella se habían abolido la propiedad privada y el matrimonio.

Se habla sin excesivo rigor del individualismo del siglo XIX, cuando en realidad se trata de un periodo en el que proliferan las asociaciones. El alcance de las sociedades anónimas y filantrópicas se amplió entonces enormemente. Al mismo tiempo que la Asociación Mudfog «para el avance de todo», que Dickens satiriza, emergen otras cien sociedades diferentes para desempeñar alguna función especial dentro del sistema industrial o bien llevar a cabo algún fin social particular. Buckingham ofrece un retrato de sus contemporáneos que es también una crítica:

«Contamos con el propio gobierno nacional, que promulga leyes para crear un sistema de canalización más perfecto y garantizar a las ciudades un mejor abastecimiento de agua y una mejor ventilación. [...] Así, surgen también asociaciones de nobles y gentes de otra condición con el objetivo de construir viviendas modelo para las clases laboriosas; asociaciones que promueven la mejora de las residencias de los pobres; sociedades para proveer de casas de baño a aquellas familias que no pueden procurarse tales comodidades por sí mismas; asociaciones para la construcción de aldeas suburbanas para las clases trabajadoras, a fin de que, al menos por la noche, se mantengan alejadas de los antros superpoblados y la viciada atmósfera de las ciudades. Y así tenemos sociedades por la abstinencia, sociedades evangelizadoras y misioneras, asilos para las magdalenas arrepentidas, hogares para marineros desempleados y refugios para indigentes, dotados de comedores populares y otras formas de alivio temporal».

¿Y cuál es el resultado de todo lo anterior? Dejemos que sea el propio Buckingham quien responda:

«Después de todo, se trata de meros paliativos que no llegan hasta el foco de la enfermedad. [...] Tal cosa solo puede lograrse uniendo los esfuerzos inconexos de todos esos organismos, bienintencionados aunque solo parcialmente curativos, en uno solo que, gracias a la unificación de medios, influencia y ejemplo, logre

erigir una «sociedad modelo», dotada de sus granjas modelo, sus pastizales modelo, sus minas modelo, sus fábricas modelo, sus pueblos modelo, sus escuelas modelo, sus talleres modelo, sus cocinas modelo, sus bibliotecas modelo y de lugares de recreo, disfrute e instrucción, todos los cuales podrían integrarse en una asociación nueva».

Sin profundizar demasiado en lo que habría que entender por un pastizal modelo, podemos admitir que la noción que subyace a la propuesta de Buckingham no carece de fundamento. La sociedad industrial de su tiempo se hallaba en un estado rudimentario, por no decir caótico. Con el fin de seleccionar las instituciones necesarias y asentarlas sobre una base firme, lo más sensato era comenzar de cero en un pedazo de tierra virgen e intentar planificar el desarrollo de la comunidad en su conjunto. Es cierto que en la propuesta de Buckingham no hay nada de las brillantes intuiciones de Fourier sobre un auténtico orden social, ni de la investigación crítica de Ruskin sobre lo que constituye la vida buena, y es que él daba por supuestos los valores de su tiempo. Lo que pretendía era realizar plenamente tales valores, y hacerlo de forma ordenada. A continuación recogemos lo fundamental de dicha propuesta.

Empieza por la constitución de la asociación de la «ciudad modelo», de responsabilidad limitada, cuyo propósito es construir una nueva ciudad llamada Victoria. La ciudad habrá de beneficiarse de todas las ventajas en materia de «ubicación, planificación, canalización, ventilación, arquitectura, abastecimiento de agua, luz, y de cualquier otro tipo de refinamiento y comodidad». Deberá tener unos mil seiscientos metros cuadrados de extensión y el número de habitantes no deberá superar los diez mil. Cerca de las lindes de la ciudad habrá de establecerse una cantidad adecuada de talleres y comercios; y la propia ciudad tendrá que estar rodeada por una extensión de unas cuatro mil hectáreas de tierra cultivable.

Todas las tierras, casas, fábricas y materiales serán propiedad de la compañía, y no de individuo alguno; y dicha propiedad habrá de explotarse en beneficio de todos en proporción a la participación de cada cual. Solo puede ser miembro de la compañía o habitante de la ciudad quien posea acciones al menos por valor de veinte libras y, al mismo tiempo, se adhiera a toda una serie de leyes restrictivas que, aunque permiten la libertad de culto y excluyen el trabajo infantil, prohíben el licor, las drogas e incluso el tabaco.

Además de tales disposiciones, habrá lavanderías, cocinas, refectorios y guarderías comunitarias. Las consultas médicas serán gratuitas, tanto en casa como en el hospital, tal como ocurre en el ejército o en la marina; y la educación será responsabilidad de la comunidad. La justicia —reparen en ello quienes estén al corriente de ese experimento que recientemente se ha puesto en marcha en la ciudad de Nueva York— será administrada por árbitros competentes conforme a un código legal escrito, sin los costes, retrasos e incertidumbres propios de los procesos legales ordinarios. Todos los miembros deben firmar una declaración aceptando el arbitraje y rechazando cualquier otro tipo de procedimiento legal contra los miembros de la compañía.

Todas estas cuestiones, y en especial el modo en que habrá de construirse la ciudad, se desarrollan con bastante detalle. Así por ejemplo, las dimensiones y características de los hogares están ya previstas en el plan, en el cual se asegura al menos una habitación completa y aislada para cada trabajador, mientras que toda pareja casada y sin hijos dispone de dos habitaciones y aquellas que tengan hijos, de al menos tres. Si he descrito todos estos detalles tan lisa y llanamente, es porque el plan mismo es así de liso y llano y ninguna retórica sería capaz de embellecerlo. La sociedad de Buckingham no se basa en una crítica exhaustiva de las instituciones humanas: los fines de su existencia son sin duda aquellos que los Macaulays y los Martineaus considerarían adecuados y justos. Lo

interesante de esta utopía son sus planes y especificaciones detalladas, que Buckingham acompaña además de dibujos, pues se trata ciertamente de uno de los primeros intentos de plantear un problema de ingeniería social en unos términos a partir de los cuales cualquier ingeniero o cualquier arquitecto podrían trabajar.

Buckingham pensaba que, una vez tuviese éxito una ciudad modelo, el resto de Inglaterra sería colonizada con el tiempo por el excedente de población, de modo que los viejos centros industriales del Black Country acabarían siendo erradicados. Y no estaba tan equivocado como pueda parecer. Su utopía era una utopía limitada, pero sus mismas limitaciones produjeron ciertos logros. En 1848 su utopía era una quimera; en 1898, Ebenezer Howard la reconstruyó y la presentó en un persuasivo librito titulado *Tomorrow*. Como resultado directo de los planes defendidos por Howard, vio la luz una floreciente ciudad jardín de nombre Letchworth, que a su vez engendró otra llamada Wellwyn, y que al mismo tiempo, gracias a su ejemplo, abrió el camino a numerosas ciudades y suburbios jardín en diversos lugares de Europa y Norteamérica.

Con este teórico del periodo medio de la Era Victoriana, pasamos de un método precientífico de pensamiento a otro que sacrifica la imaginación artística en nombre de la comprensión realista de los hechos, y en dicha transición algo se gana y algo se pierde. Buckingham gana por restringir sus propuestas a lo que es inmediatamente practicable. Pierde al no tener energía imaginativa para criticar las vías, medios y objetivos sancionados por la práctica habitual. Si la utopía comienza con el glorioso sueño platónico de una comunidad orgánica, con la imagen perfecta del hombre justo, no puede terminar con la invención de un simple envoltorio por parte de Buckingham. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX los utopistas superficiales, los constructores de envoltorios constituyen la figura dominante, y debemos continuar examinándolos.

CAPÍTULO SIETE

De cómo algunos utopistas pensaban que, en última instancia, una buena comunidad descansa en la división y el uso correctos de la tierra; y sobre qué tipo de comunidades proyectaron semejantes «animales terrestres».

I

ANTES DE QUE LA Revolución Industrial perturbase el equilibrio del poder social, había en Inglaterra pequeñas aldeas en las que, a una escala limitada y sin grandes pretensiones, una vida tranquila, plácida y razonablemente feliz era la norma de existencia. En esas aldeas, la tierra estaba en manos de pequeños propietarios, o bien se mantenían para el usufructo de cada habitante ciertos pastizales o terrenos baldíos comunales. Bajo semejante régimen, se disfrutaba de un buen nivel de prosperidad, al que solo ponían trabas las inclemencias climáticas y la guerra. Algo del sabor de esa forma de vida nos transmite con elegancia W. H. Hudson en *El viajero de cercanías*; o Cobbett que, hace un siglo, realizó una serie de excelentes instantáneas en su *Rural Rides*.

Cuando el orden medieval se derrumbó, los grandes propietarios comenzaron a apoderarse de esa tierra comunal; y durante el siglo XVIII, incentivado por la agricultura científica a gran escala, dicho proceso de confiscación continuó a buen paso. Los campesinos sin tierra se vieron forzados a emigrar a las nuevas ciuda-

des, como bien ilustran los Hammond en su obra gráfica sobre el trabajador urbano. Fue el trabajo de los campesinos y sus familias los que alimentaron las máquinas que Watts y Arkwrights estaban desarrollando en el siglo XVIII. El progreso industrial y la pobreza social iban de la mano. En comparación, el periodo previo a la Revolución Industrial se antoja una utopía, y la clave de dicha utopía era la tierra.

La importancia de la tierra en la constitución de la sociedad civil fue puesta de relieve por los Diggers de la época de Cromwell. Uno de ellos, Gerard Winstanley, escribió una utopía menor para probar que la tierra debía ser propiedad común; una perspectiva que fue reafirmada —sin el comunismo— en una utopía puramente política a la que James Harrington, que vivió durante el mismo periodo, dio el nombre de *Oceana*. Harrington abogaba por una distribución de la tierra conforme a la cual la pequeña aristocracia terrateniente debía llevar el liderazgo, mientras que el común debía tener la preponderancia en el poder.

De todas las utopías modernas que tenemos que considerar, hay dos en particular en las que la posesión común de la tierra constituye el fundamento de cualquier otra institución. Se trata de *Spensonia* y de *Freiland*.

2

LA PRIMERA parte del siglo XIX destaca por el hecho de que hombres de linaje común, y por lo general autodidactos, comenzaron a aplicar su ingenio a la mejora de las condiciones de su clase de origen. En particular, existía en Londres un campesino llamado William Cobbett, un sastre llamado Francis Place y un papelero

de nombre Thomas Spence que dedicaron buena parte del tiempo que les dejaba su jornada de trabajo a planear el perfeccionamiento de la condición humana.[1]

Thomas Spence tenía una tienda en High Holborn donde editaba pequeños panfletos de filosofía radical bajo el título de *Pig's Meat*. En 1795 publicó *A Description of Spensonia*, a la que siguió, en 1801, *The Constitution of Spensonia: A Country in Fairyland situated between Utopia and Oceana; brought from thence by Captain Swallow*. El derecho de Spence a ser incluido entre los utopistas, en el sentido pleno de la palabra, descansa en el hecho de haber propuesto el regreso a un entorno que, en otro tiempo y a su modo, había sido perfecto.

Spensonia comienza con la parábola de un padre que tiene un número significativo de hijos, para los que construye un barco y estipula que los beneficios de la empresa se dividan en partes iguales. El barco naufraga en una isla y los hijos enseguida llegan a la conclusión de que si «no aplicasen a la propiedad de la tierra la Constitución Naval establecida por su padre, pronto tendrían que enfrentarse a indecibles inconvenientes. Así que declararon la propiedad colectiva de la isla y de los beneficios que de ella pudieran extraer, del mismo modo que habían hecho con el barco, y le dieron el nombre de Spensonia, que también era el nombre de la nave construida por el padre. A continuación eligieron oficiales para delimitar las parcelas de tierra que cada persona o familia desease ocupar, y por cuyo uso público recibirían una determinada renta acorde con su valor. Dicha renta se emplearía en servicios públicos o bien se dividiría entre ellos como estimasen conveniente. Si bien, a fin de mantener el recuerdo de sus derechos, decretaron que, en el momento de dividir las rentas, nunca dejarían de distribuir los dividendos en partes iguales, aunque estos fuesen muy pequeños y aunque hubiese una gran necesidad de inversión pública. [...] Y tras haber determinado lo anterior y

decidido que todo barco que construyesen y tripulasen debía [...] ser propiedad de la tripulación, obraron en conformidad y decretaron que cada distrito o parroquia que poblasen sería propiedad de sus habitantes y que la renta y la policía habrían de estar asimismo a su disposición [...] Una Asamblea Nacional o Congreso, compuesto por delegados de todas las parroquias, se ocupa de los asuntos nacionales y de sufragar los gastos del Estado y de todas las cuestiones de utilidad pública merced a una tasa de una libra por parroquia, y sin necesidad de aplicar otros impuestos».

¿Qué es una parroquia y cómo funciona? Basta con echar un vistazo a la campiña inglesa.

Para empezar, una parroquia es una: «porción compacta de la campiña, intencionadamente no muy grande a fin de que sus habitantes puedan administrar con mayor facilidad lo que atañe a sus ingresos y su policía».

«Las parroquias construyen y reforman casas, hacen carreteras, plantan setos y árboles, en una palabra se ocupan de todo lo que competería a un terrateniente. [...] Una parroquia cuenta con muchas cabezas para hacer lo que debería hacerse. En lugar de debatir sobre cómo enmendar el Estado, [...] (pues el nuestro no precisa enmiendas), empleamos nuestro ingenio más cerca de casa y el resultado de los debates se constata en cada parroquia: cómo deberíamos explotar una mina, hacer que tal río sea navegable, drenar un pantano o volver cultivable un terreno baldío. Con respecto a estas cosas, todos tenemos un interés inmediato y la palabra de todos tiene el mismo peso».

Esta utopía presenta cierta rudeza, cierto toque casero, y es preciso hacer una visita a las aldeas inglesas del New Forest o de las Chiltern Hills, donde aún perviven algunas tierras comunales, para contemplar el aspecto que tendría una utopía rural si pudiera mantenerse libre de los invasores que tratan de aprovecharse

de la tierra sin aportar su trabajo. Spence no ignoraba en absoluto la necesidad de velar por esta constitución igualitaria y pone su utopía al cuidado de dos ángeles de la guarda —el Voto Secreto y el Uso Universal de Armas—, dos ángeles que, en el siglo XX, no ofrecen una apariencia tan formidable y poderosa como en la primera década del XIX, cuando el primero aún tenía que ser sometido a prueba y el segundo aún no se había complicado por la invención de la ametralladora y del gas venenoso.

En el fondo de la utopía de Spence subyace, sin embargo, una convicción que comparte con Platón y todos los demás utopistas genuinos; a saber y en palabras de Thoreau, que consiguen menos los miles que cortan las ramas del mal que uno que está asestando golpes a la raíz. Debe recordarse que Spence escribió en un momento de profunda agitación en pro de la reforma parlamentaria que marcó la tónica de buena parte de la actividad durante el siglo XIX: el movimiento cartista, el socialismo parlamentario y otros movimientos de igual jaez, arcoíris todos ellos en la burbuja de la voluntad política que estalló con gran estruendo cuando comenzó la Gran Guerra. Spence percibió la futilidad de estas exigencias superficiales:

«Cada día se proponen miles de planes fallidos para reparar agravios y enmendar la constitución, cuando los zapatos estaban mal confeccionados desde el principio y ahora están tan desgastados, podridos y remendados que ya no merecen el esfuerzo ni el coste. Deberíamos arrojarlos al muladar y fabricar un par nuevo, pulcro, ajustado y cómodo para los pies de quien ama la libertad y el descanso. Así pondríais fin a las controversias sobre el arreglo del calzado que continuamente os agitan y caminaríais cómodamente y con los pies secos por el escarpado y sucio sendero de la vida».

3

LA SIGUIENTE utopía, Freiland, marca la transición entre aquella en que solo la tierra está en manos de la comunidad y otra en la que la tierra, el capital y toda la maquinaría de producción pertenecen a un Estado nacional.

El autor de dicha utopía fue un economista austríaco, Theodor Hertzka, que presentó, con abundantes detalles, su visión sobre las doctrinas económicas del momento en un libro titulado *Freiland: ein soziales Zukunftsbild* [La Tierra de la Libertad: una anticipación social]. Hertzka además condensó sus doctrinas en otro libro, *Eine Reise nach Freiland* [Viaje a la Tierra de la Libertad o el nuevo paraíso reconquistado], donde intentó mostrar en funcionamiento su *commonwealth* del hombre libre.

Estos libros conforman el centro de un torbellino de agitación: surgió una revista, se organizaron sociedades en varias ciudades de Europa y de América, e incluso hubo una última tentativa de colonizar una determinada región de África seleccionada por el propio Hertzka; una tentativa que, por desgracia, fue un rotundo fracaso como resultado de la cerrazón y la envidia de funcionarios coloniales de diversas nacionalidades. El primer libro se publicó en 1889, y lo narrado tuvo lugar a comienzos de los noventa. Tal vez su única consecuencia real —y se trata de una mera conjetura— fuese que algunos sionistas, como Israel Zangwill, cambiasen de idea con respecto a establecer Sión en Jerusalén y se planteasen edificarla de nuevo en alguna región más adecuada del centro de África.

Freiland puede ser descrita como una utopía individualista con una base social. Hertzka albergaba una gran simpatía y admiración por las doctrinas expuestas por Adam Smith en *La riqueza*

de las naciones y deseaba crear una sociedad en la que prevaleciese el máximo de libertad y de iniciativa individual, especialmente en lo que atañía a los proyectos industriales. Lo cual nos lleva a una paradoja: para asegurar la libertad es imposible poner en práctica el *laissez-faire*, pues este tiene como consecuencia permitir una acumulación accidental de riqueza y de poder que pone en riesgo la libertad que los menos afortunados pretenden disfrutar. Lejos de ser una utopía anarquista, *Freiland* es una *commonwealth* cooperativa en la que el Estado actúa como parte interesada en la producción y distribución de bienes. En su aspecto formal, se distinguía del socialismo; pero también difería de la agitación socialista de la época en que no pretendía derruir las viejas instituciones europeas, sino construir otras completamente nuevas en las Tierras Altas de Kenia. Sin embargo, el «individualismo» de Hertzka llegaba prácticamente al mismo resultado.

4

Eine Reise nach Freiland no nos enseña gran cosa sobre las artes de la vida social o sobre la constitución de una buena sociedad. Lo que podemos aprender de dicha obra es uno de los métodos mediante los cuales —hipotéticamente, en todo caso— se podría controlar el mecanismo industrial.

En Freiland hay cinco leyes fundamentales y, de estas, la más importante es la primera: que todo habitante tiene igual derecho a las tierras comunales y los medios de producción proporcionados por el Estado.

El resto de leyes tiene que ver con el apoyo a las mujeres y los niños, a los ancianos, y a quienes, por un motivo u otro, es-

tén incapacitados para trabajar, todos los cuales tienen derecho a una pensión alimenticia en función del crédito estatal disponible; con el reconocimiento del sufragio universal para los mayores de veinticinco años; y con el establecimiento de un poder legislativo y ejecutivo independientes.

Acompañemos al viajero que hace sus primeras exploraciones por Edendale, la ciudad más importante de Freiland, y descubramos cómo se organizan las cosas. Si bien se trata de una utopía individualista, Freiland no está libre en absoluto de las servidumbres de la burocracia: es lo primero que se constata cuando el viajero entra en la Oficina Central de Estadística, donde se mantiene el registro abierto de los distintos cargos y sus respectivos sueldos. «Cada habitante de Freiland —según descubre nuestro viajero— tiene derecho a participar en el negocio que le plazca. Lo único que ha de hacer es presentarse con dicho propósito, pues los gestores solo toman decisiones sobre el modo en que se va a emplear a los socios, y no sobre la elección de cada cual». En la práctica, el número de individuos con negocios y sociedades parece ser limitado, pues las grandes empresas no se ocupan meramente de gestionar las fábricas, sino que además ofrecen servicio de restaurante, construyen casas e incluso facilitan servicios domésticos tanto a individuos particulares como a familias.

(Uno de estos sirvientes asociados lustra las botas del viajero, y su anfitriona le explica cómo obtener los servicios de un camarero o de un criado simplemente llamando a una agencia central de distribución).

La única condición necesaria para que una persona o una compañía puedan poner en marcha un negocio es mantener al público informado de todas las transacciones que se lleven a cabo. «Las compañías, pues, están obligadas a llevar su contabilidad a la vista de todos. Los precios por los que se compran y venden los productos, los beneficios netos y el número de trabajadores deben

comunicarse periódicamente, de acuerdo con las instrucciones de la oficina central».

Obsérvese que Hertzka afronta el hecho de que, en una sociedad industrial, el acceso a la maquinaria es tan importante como el acceso a la tierra, pues —por decirlo así— todas nuestras actividades modernas, incluida la agricultura, son parasitarias de dicha maquinaria. De ahí que la recaudación y la distribución del capital se gestionen en interés de toda la comunidad. La primera viene asegurada por un impuesto anual, que obvia la necesidad —y acaso la posibilidad— de ahorros particulares, ya que el capital se distribuye sin intereses entre las empresas que lo solicitan. La comunidad financia la maquinaria mediante un cargo adicional aplicado a los consumidores; el crédito adelantado se cancela mediante la producción. Esta solución elimina los costes fijos de capital que hoy en día se mantienen en la producción con ánimo de lucro incluso después de que el capital inicial se haya saldado en dividendos. Y sobre todo, pone fin a la práctica de capitalizar los rendimientos de modo que aumenten los costes fijos del capital. En Freiland, se reconoce el uso social del capital como medio para incentivar la producción, en lugar de ser un modo de proporcionar unos ingresos fijos a una clase de rentistas.

Por su condición de ingeniero, nuestro viajero se interesa por una fábrica consagrada a la producción de equipamiento ferroviario y observa que se rige por los siguientes estatutos:

1. Cualquiera es libre de incorporarse a la primera Compañía de Producción de Motores y Vías Férreas de Edendale, aunque ya sea miembro de otras empresas. Cualquiera tiene, igualmente, permiso para abandonar la compañía cuando lo estime conveniente. Es el Consejo de Administración el que decide en qué sector de la fábrica se empleará a cada miembro.

2. Cada miembro tiene derecho a una parte de las ganancias netas de la empresa equivalente a la cantidad de trabajo realizado.

3. La cantidad de trabajo se calcula de acuerdo con el número de horas, al cual se le añade un dos por ciento en el caso de los miembros de más edad, y un diez por ciento cuando se trate de capataces o de trabajo nocturno.

4. A los ingenieros se les paga como si trabajasen entre diez y quince horas, según sus capacidades. El valor del director se calcula en asamblea general.

5. De los beneficios de la empresa se deduce, en primer lugar, la amortización del capital y después el impuesto para el Estado. El resto se divide entre los miembros.

6. Si se disuelve o liquida la empresa, la responsabilidad de los miembros es proporcional al beneficio obtenido a partir de los ingresos de aquella, y la responsabilidad por la cantidad aún adeudada es asumida proporcionalmente por los nuevos miembros. Al abandonar la empresa, no se extingue la responsabilidad de los socios por la deuda contraída. En caso de disolución, liquidación o venta, dicha responsabilidad se corresponde con el derecho de cada miembro a los recursos de la empresa que estuvieran disponibles, o bien con su participación en lo que se venda.

7. El principal cuerpo judicial de la empresa es la asamblea general, en la que todos los miembros tienen igual derecho a la palabra y ejercen el mismo derecho, pasivo y activo, de elección. La asamblea general decide sencillamente contando la mayoría de votos. Se necesita una mayoría de tres cuartos para cambiar los estatutos y para disolver o liquidar la empresa.

8. La asamblea general pone en práctica sus derechos bien directamente, bien por medio de oficiales electos, que son responsables ante ella por sus acciones.

9. Los negocios de la sociedad son gestionados por un directorio de tres miembros nombrados por la asamblea general. Los funcionarios subordinados son escogidos por los gestores.

10. La asamblea general selecciona cada año un comité de inspección compuesto por cinco miembros. Este organismo se ocupa de controlar y elaborar un informe sobre la contabilidad y el modo en que se dirige la empresa.

Ahora, como miembro de la empresa, nuestro viajero recibirá la cantidad que ha ganado en forma de ingreso en el Banco Central, que mantiene sus cuentas y le envía un extracto semanal. Y a través de este banco realizará también la mayor parte de sus desembolsos. Por otro lado, los productos de la empresa son evaluados, almacenados y vendidos por el Almacén Central, en cierto modo a la manera en que, hoy en día, se puede disponer de toda la producción de un fabricante determinado gracias a unos grandes almacenes o a un servicio de venta por correo.

Resumamos ahora todo esto. La recaudación y la utilización del capital es responsabilidad de la comunidad, y el capital total disponible cada año para continuar la producción se basa directamente en la capacidad productiva de la comunidad, evitando de este modo el despilfarro y las pérdidas resultantes, en nuestra sociedad actual, de lo que Thorstein Veblen llama «desperdicio conspicuo», o lo que es lo mismo, de los gastos infructuosos de las clases ociosas. Resulta francamente dudoso que el cobro de dicho impuesto sobre el capital sea más difícil que el del actual impuesto de sociedades o el impuesto sobre la renta, malgastados hoy en día casi en su noventa por ciento en el ejército y la armada. Por otro lado, la transparencia en la contabilidad permite al Banco Central y al Almacén Central tener un conocimiento fiable del potencial de producción, y esto supone contar con una base asimismo fiable para la distribución del crédito. De esta manera, además, el valor de las mercancías acaba por tener una relación más directa con los costes de producción que con los costes de distribución.

En todos estos capítulos, el economista profesional encontrará sin duda muchos aspectos que merecen contestación. En lí-

neas generales, sin embargo, no existe aquí un brusco alejamiento de la práctica habitual en tales asuntos, ni tal vez motivos de peso para que dichas medidas no se institucionalicen de forma más rigurosa.

No me compete lidiar con las distintas ramificaciones de la industria y la financiación empresarial; hemos ido lo bastante lejos como para constatar que, vista la cuestión de los medios, poco más queda por decir.

El bien fundamental que Freiland parece ofrecer es la libertad para el emprendimiento industrial. Una asociación de hombres puede obtener tierra y capital con solo solicitarlos y dedicarse a la agricultura o a la industria manufacturera, y el riesgo de quiebra queda minimizado gracias a un conocimiento completo de la demanda y de la oferta probables, calculadas por la oficina de estadística. A falta de salidas en la industria asociativa, aún queda la tierra para la explotación individual. «Todas las familias de Freiland viven en su propia casa, y todas las casas están rodeadas por un gran jardín de unos mil metros cuadrados. Estas casas son propiedad privada de los habitantes y sirven, al igual que los jardines, para su uso privado. Por regla general, los habitantes de Freiland no reconocen ningún tipo de propiedad de la tierra, sino que siguen el principio conforme al cual la tierra debe estar en manos de todos para que cada cual haga lo que estime conveniente. En el más literal y amplio sentido de la palabra, esto significa que cada habitante de Freiland puede cultivar cualquier terreno cuando le plazca. Pero tal cosa solo atañe a la tierra que ha sido dispuesta para su cultivo, y no a aquella otra que se ha dispuesto para ser habitada. [...] Con respecto a las dimensiones y la disposición de los terrenos destinados a la creación de viviendas, los habitantes de Freiland acordaron establecer un reglamento y una especie de tribunal de la construcción [...] que debe determinar sobre qué terrenos se debe construir y sobre cuáles no, dividir en parcelas los terrenos destinados a la

construcción de viviendas, ocuparse del trazado de las calles, de los canales, etcétera, y en especial vigilar que no se construya más de un edificio en cada una de las parcelas».

5

¿QUÉ FORMA de vida surge de este tipo de asociación industrial, de estas disposiciones para el uso común de la maquinaria y de la tierra? Todo resulta más bien seco e incoloro: una especie de fotografía en blanco y negro de la Tierra Prometida.

Se nos dice que existe una gran cantidad de edificios públicos en Edendale: un palacio administrativo, el Banco Central, la Universidad, la Academia de las Artes, tres bibliotecas públicas, cuatro teatros, el imponente Almacén Central, un gran número de escuelas y otros semejantes. Además se emplean medios extraordinarios para asegurar la higiene pública, y los acueductos de Edendale —¡se diría que estamos leyendo un informe de la Cámara de Comercio!— «casi no tienen igual en el mundo»; lo que es más, «se amplían diariamente». Los residuos se retiran mediante un sistema de succión neumática. Las calles están enteramente pavimentadas. Los tranvías eléctricos las cruzan en todas direcciones y conectan las zonas residenciales con la ciudad. Los atisbos que tenemos de Edendale nos recuerdan de hecho a cualquier ciudad puntera de California o de Sudáfrica. La utopía de Freiland es ciertamente progresista, pues muchos de esos dispositivos mecánicos eran poco más que una vaga anticipación en 1889, pero lo es únicamente en un sentido mecánico. Si la examinamos cuidadosamente, la gente de Freiland parece llevar el mismo tipo de vida que en una ciudad «moderna» de Europa o de Norteamérica.

Por supuesto, existen diferencias, y no es mi intención minimizar su importancia: se ha abolido el proletariado más pobre; todo el mundo pertenece a la clase media y disfruta de un bienestar propio de un empleado cualificado, un ingeniero o un pequeño funcionario. Esta es la peculiaridad de nuestros utopistas decimonónicos: ¡no solo no critican las ventajas de su época, sino que piden más! Aunque difieren en los detalles, Buckingham y Hertzka desean extender los valores de la clase media a toda la sociedad: comodidad, seguridad, abundancia de jabón y servicios sanitarios para todos. Incluso si los medios que proponen son revolucionarios, sus instituciones están concebidas en gran medida a imagen y semejanza de los usos y costumbres de su época y resultan indescriptiblemente insulsas.

Al pasar de Hertzka a Bellamy, tales hechos se vuelven aún más evidentes. La ligera sensación de tedio que no he podido ocultar al enfrentarme a estas utopías deriva, en mi opinión, de nuestra excesiva familiaridad con sus propuestas. Si exceptuamos las de Fourier, Spence y otro puñado de autores distinguidos de los que hablaremos enseguida, el resto de nuestras utopías decimonónicas no aspiran a un mundo renovado; se limitan a añadir invenciones a las que ya existen. Se convierten en vastas redes de acero y burocracia antes de que nos demos cuenta de que estamos atrapados en la Pesadilla de la Edad de la Maquinaria, y de que ya nunca podremos escapar. Pero si esta caracterización le parece injusta al lector, le ruego que compare las utopías anteriores a Bacon con las utopías posteriores a Fourier; descubrirá que, eliminada toda la maquinaria que sirve de apoyo a la vida buena, apenas queda nada de humano en las utopías posteriores al siglo XVIII. Dichas utopías son solo maquinaria: los medios se han convertido en los fines y el genuino problema de los fines ha sido olvidado.

CAPÍTULO OCHO

De cómo Étienne Cabet soñó con un nuevo Napoleón llamado Ícaro y con una nueva Francia llamada Icaria; y de cómo esta utopía, junto con la que Edward Bellamy nos muestra en El año 2000, una visión retrospectiva, *nos da una idea de hasta dónde podría llevarnos la maquinaria si se nacionalizase la organización industrial.*

I

ÉTIENNE CABET ABRIÓ LOS ojos el año anterior a la convocatoria de la Asamblea Nacional, en 1788, y los cerró durante el Imperio de Napoleón III.

Sería una insensatez relatar su *Viaje a Icaria* sin señalar tales hechos, pues Cabet vivió sus años más impresionables marcado por el fulgor de las conquistas de Napoleón y por el brillo crepuscular de la tradición napoleónica, que se hacía notar incluso cuando dichas conquistas ya se habían desvanecido en el horizonte. El espectáculo de una Iglesia y un sistema educativo nacionalizados, cuyo ministerio se extendía hasta la comuna más humilde a través de un vasto sistema burocrático, debió dotar a sus sueños de una solidez que la interrupción causada por la primera derrota personal de Napoleón no pudo sino reforzar.

Para comprender por qué el *Viaje a Icaria*, como podemos llamarlo, fue uno de los libros mejor vendidos entre los trabajadores

en 1845 y percibir por qué motivo Louis Blanc intentó establecer una organización de Talleres Nacionales en 1848, hay que tener presente la dinámica histórica de la dictadura de Napoleón. Cabet idealizó, consciente o inconscientemente, la tradición napoleónica, y en Icaria la consumó. Que su fútil voluntad de poder lo condujese, bajo la inspiración de Owen, a los pantanos de Misuri al frente de una pequeña banda de pioneros comunistas es una ironía del destino: su Icaria era un Estado nacional, con toda su pompa, dignidad y esplendor, y no un miserable puñado de chozas en medio de una inhóspita llanura. Cabet murió en América, tanto como consecuencia de un exacerbado sentido de la dignidad cuanto de sus dolencias físicas, y nada salió de su utopía hasta que Edward Bellamy la reformuló en *El año 2000, una visión retrospectiva.*

2

EN CUANTO al elemento romántico del *Viaje a Icaria* —el lord inglés y la familia icariana a la que visita, y las distintas amistades y lances amorosos que aparecen en sus páginas—, prefiero dejarlo al margen. Tales aspectos complican el cuadro de Cabet sin hacer gran cosa por iluminarlo.

Icaria es un país dividido en cien provincias, prácticamente iguales en extensión y en número de habitantes. Dichas provincias se dividen a su vez en diez comunas, también de dimensiones casi iguales. La capital de la provincia se sitúa en su centro, mientras que cada ciudad comunal se sitúa en el centro de la comuna. La elegancia y la precisión del sistema decimal se impone a la realidad geográfica y, cuando uno observa el mapa de este país imaginario, no puede sino evocar la forma en que la Revolución

francesa dividió Francia en esas zonas administrativas arbitrarias llamadas departamentos, trastocando el antiguo ordenamiento regional que, aunque toscamente, se correspondía con las unidades naturales de suelo, clima, población y continuidad histórica.

En el corazón de Icaria, se encuentra la ciudad de Icara. Icara es un París reconstruido junto a un Sena reconstruido. De forma casi circular, está partida en dos porciones iguales por un río cuyas márgenes han sido cercadas por dos rectos muros y cuyo lecho se ha hecho más profundo para acoger buques oceánicos. En medio de la ciudad, el río se separa en dos brazos que forman una isla circular bastante grande —¡por más que, inevitablemente, las islas formadas de modo natural por la división de un río no puedan ser circulares!— y en ella, en un terreno arbolado en cuyo centro se alza un palacio, se encuentra el centro cívico. Hay un soberbio jardín en lo alto de una terraza; en el centro, una gruesa columna sustenta una estatua colosal que domina todo el conjunto. A cada lado del río, hay un amplio muelle ribeteado de oficinas públicas. El efecto es indudablemente metropolitano.

La ciudad está dividida en barrios: Icara cuenta con sesenta comunas de dimensiones casi iguales. En cada barrio hay una escuela, un hospital, un templo, tiendas, lugares públicos y monumentos. Las calles son rectas y anchas, y la ciudad está atravesada por cincuenta avenidas paralelas al río y otras cincuenta perpendiculares. Cómo es posible reconciliar este plan urbanístico con una ciudad circular es algo que se me escapa. Al parecer, Cabet no se tomó la molestia de trasponer sus especificaciones verbales a una imagen o un plano definidos. Cada manzana tiene quince casas a cada lado, con un edificio público en el medio y otro en cada extremo, y entre las hileras de casas hay jardines que los habitantes de Icaria, al igual que los de Utopía, cuidan con gran orgullo. Las manzanas están dispuestas en torno a plazas muy pa-

recidas a las de Belgravia o Mayfair en Londres, pero los jardines son públicos y quedan al cuidado de los habitantes.

Las aldeas icarianas son casi tan metropolitanas como la propia capital. Se hace notar una gran preocupación por las condiciones higiénicas y las regulaciones sanitarias. Existen colectores de polvo de un modelo especial; las aceras disponen de cubiertas de cristal contra la lluvia, y también las paradas de autobús. Las calles están bien iluminadas y pavimentadas. Los establos, los mataderos y los hospitales se encuentran en la periferia de las aldeas; y las fábricas y los almacenes junto a las líneas férreas y los canales. Finalmente, la mitad de las calles están cerradas a cualquier tipo de tráfico, con excepción de los carruajes.

En Icaria se disfruta, en suma, de una forma de vida metropolitana y altamente sofisticada. Todo ha sido «planeado», todo ha sido previamente «pensado». No hay lugar para las complicaciones y las disparidades perturbadoras. Incluso el clima ha sido previsto. Nada salvo una organización muy poderosa y persistente podría haber logrado tales cosas. Pero ¿qué organización es esa?

3

En el principio fue Ícaro, el dictador que estableció el gobierno de Icaria, y de Ícaro proceden una gran cantidad de oficinas, departamentos y comités. Sigamos a un icariano típico a lo largo de una jornada y examinemos las instituciones con las que entra en contacto.

Nuestro icariano es madrugador por necesidad, pues a las 6 de la mañana se sirve el desayuno en un restaurante o en la fábrica. No es lo que se dice un desayuno imaginativo; se asemeja

más bien al desayuno con el que sueñan los guardianes de Battle Creek (Michigan).[9] La comida que se sirve en Icaria está reglamentada por un comité de científicos; y si bien todo el mundo tiene a su disposición lo que le hace bien, en su cantidad y sus cualidades exactas, nada de esto es decisión suya. Algo así ocurre actualmente en nuestros ejércitos y armadas, y hasta cierto punto en los comedores populares, con la diferencia de que, fuera de Icaria, cabe la posibilidad de liberarse de la rutina y dejarse llevar por los propios caprichos y apetitos, sin tener que respetar las recomendaciones de un comité de dietistas.

Después del desayuno, nuestro icariano se dirige a su trabajo: siete horas en verano y seis en invierno. Trabaja el mismo número de horas que cualquier otro icariano, y ya lo haga en el campo o en un taller, el producto de su labor queda depositado en almacenes públicos. ¿Quién es su empleador? El Estado. ¿Quién es el propietario de todos los instrumentos de producción y de servicios, incluidos caballos y carruajes? El Estado. ¿Quién organiza a los trabajadores? El Estado. ¿Quién construye los almacenes y las fábricas, se ocupa del cultivo del suelo, edifica casas y produce todo lo necesario en materia de vestuario, alojamiento y transporte? Ídem. En teoría, el público es el único propietario y director de la industria; en la práctica —Cabet no lo niega y, por otro lado, es una consecuencia inevitable en un sistema de industria nacional—, un organismo de ingenieros y funcionarios ocupa dictatorialmente el mando de Icaria y lleva los asuntos de toda la comunidad.

Qué familiar nos resulta esta Icaria. Utopía: *c'est la guerre!*

---

9 Conocida en ocasiones como la «capital de los cereales». En dicha ciudad, tiene su sede la multinacional Kellogg's desde el año 1906.

Al terminar su trabajo, posiblemente nuestro icariano vaya a cambiarse de ropa. Exactamente qué tipo de ropa es necesaria y cuál resulta permisible es algo prescrito con anterioridad por un comité de vestuario, lo que es lo mismo que decir que todos los icarianos llevan uniforme, puesto que todos son funcionarios del Estado. Comer, trabajar, vestirse, dormir... no hay manera de escapar a las reglamentaciones estatales. Esa uniformidad que nos resulta tan irritante en la vida moderna y que hace que la gente con algún resto de iniciativa propia pierda la paciencia ante el funcionariado público, por no hablar del ejército, se aplica de forma extrema en Icaria. Domina en ella la concepción napoleónica de una nación en armas; solo que ahora se trata de una nación en mono de trabajo.

El padre y la madre de nuestro icariano se casaron tras un periodo de cortejo de seis meses, y lo más temprano que la ley permitía: él con veinte años y ella con dieciocho. Han sido educados para respetar la fidelidad conyugal y son conscientes de que el concubinato y el adulterio son considerados crímenes por la opinión pública, aunque no sean castigados por la ley. Antes de que naciera nuestro icariano, la madre recibió formación pública sobre la maternidad.

Hasta alcanzar la edad de cinco años, nuestro icariano se educó en el hogar, pero de los cinco a los diecisiete o dieciocho años, la formación doméstica se combina con la educación intelectual y moral conforme a un programa establecido por un comité que ha estudiado todos los sistemas educativos, tanto antiguos como modernos. Su educación general o elemental fue la misma que la de cualquier otro icariano, pero a los diecisiete años para las chicas y a los dieciocho para los chicos, se inicia la educación profesional.

Las únicas industrias o profesiones disponibles para nuestros icarianos son las reconocidas y sancionadas por el Estado. Todos los años se publica una lista con el número de trabajadores

que se necesita en cada profesión. El número de trabajadores, a su vez, está determinado por un comité de industria, que planifica la cantidad de bienes que deben producirse durante el año próximo. Nuestro icariano comienza a trabajar a los dieciocho años, mientras que su hermana lo hace a los diecisiete; él se retira a los sesenta y cinco y ella, a los cincuenta. He de señalar entre paréntesis que la república solicita de cada comuna el tipo de producción industrial y agrícola que mejor se acomoda a sus recursos naturales. Al entregar su excedente a las demás, cada comuna recibe a su vez aquello de lo que carece.

Cabet describe todas estas instituciones hasta en sus menores detalles, incluyendo la ventana a prueba de ruidos con la que están equipadas todas las casas de Icaria, pero nuestro esbozo solo incluye los rasgos generales de su sistema industrial y social. Lo que vemos es un Estado nacional claramente organizado para la guerra y que mantiene dicha organización en tiempo de paz. En este esquema, lo que no tiene relevancia nacional no tiene relevancia alguna; y las personas que deciden lo que la tiene o no la tiene son burócratas —me resulta difícil descubrir un equivalente utópico para este término o imaginar qué progresos utópicos podrían derivarse de él— de la capital.

Las actividades políticas que regulan estas instituciones icarianas no pueden tranquilizarnos gran cosa. De cada una de las dos mil comunas se elige a un par de diputados, que ocupan el cargo durante dos años: esto constituye la representación nacional. La base del sistema es la asamblea comunal, de la cual proceden los representantes provinciales. El ejecutivo nacional está formado por dieciséis miembros, cada uno con un departamento especial, y es claramente la sede del poder, pues resulta un tanto difícil determinar cuáles son las atribuciones de los dos mil legisladores una vez que el comité de alimentación ha establecido la cantidad y la variedad de los alimentos, el de industria la cuantía

y el tipo de productos manufacturados, y el de educación, los métodos, materias y objetivos educativos.

No existen periódicos ni formas de crítica organizada, a excepción del derecho a presentar propuestas ante las asambleas populares. Lo único comparable a una opinión pública es la opinión colectiva de dichas asambleas. El gobierno está a cargo de la edición de los periódicos (uno para la nación, otro para la provincia y otro, en fin, para la comuna), exclusivamente consagrados al registro de las noticias y desvinculados de cualquier forma de opinión. En filosofía, hay una palabra insustituible para este tipo de sistema político, y para todo ese poder que supuestamente ejerce: epifenómeno. El sistema popular de representación de Icaria no es más que una sombra de aquel poder dictatorial inicialmente ejercido por Ícaro y transmitido, a su vez, a los comités y a los departamentos.

Si he criticado a Icaria en términos de la experiencia política del último siglo, solo puedo alegar que se debe a lo poco que aquella se parece a Utopía y lo mucho que se asemeja al actual orden de cosas. Debe estar preparada para ser puesta a prueba como un *fait accompli*. De hecho, en los primeros tiempos de la segunda revolución rusa estuvo a punto de serlo: ¡tal vez había más de Cabet que de Marx en la embrionaria Rusia soviética! Esencialmente, Icaria no es un ideal, sino una idealización, y si he enfatizado esta pequeña debilidad, ha sido con el fin de evitar que se confundan ambas cosas. Los aspectos positivos de Icaria son los aspectos positivos de la institución militar; los negativos, lo negativo en el desarrollo de una guerra. Si la vida buena pudiese ser alcanzada por una junta de metomentodos, como los llamaría Platón, Icaria sería una comunidad ejemplar.

4

Una mirada retrospectiva hacia el futuro: con esta paradoja, un joven novelista de Nueva Inglaterra llamado Edward Bellamy, preocupado —como Thoreau, Emerson y los demás autores de la gran escuela de Concord— por el bienestar de su comunidad, pasó de la literatura a la sociología y agitó las conciencias de miles de norteamericanos, más o menos de la misma manera que Theodor Hertzka, también en la misma época, agitaba las de sus contemporáneos europeos. Habiendo novelizado primero la realidad, durante la década que siguió a la publicación de *El año 2000, una visión retrospectiva,* Bellamy se consagró a la realización de su novela. En una obra posterior, *Equality,* presenta un cuadro mucho más detallado de la Nueva Sociedad del año 2000, como si la popularidad de su primer trabajo lo comprometiese a asumir seriamente las tareas del economista y del hombre de Estado.

Hoy en día, la lectura de estas dos obras despierta sobre todo el placer de lo que nos es familiar. De hecho, si Bellamy no dibujó un futuro mejor, al menos esbozó —a la manera de H. G. Wells en sus primeras novelas— muchas piezas de un futuro que, para nosotros, se ha vuelto realidad en el siglo xx; algo que, a nuestros ojos, acentúa vivamente las limitaciones de su utopía. A pesar de su seco estilo, Bellamy maneja su historia de forma pulcra y profesional, con una cierta verosimilitud y familiaridad que sin duda explican el hecho de que todavía pueda encontrarse sin dificultad en los anaqueles de ficción de nuestras bibliotecas públicas.

El prefacio de *El año 2000, una visión retrospectiva* lleva la siguiente fecha: «Sección Histórica, Colegio de Shawmut, Boston, diciembre 28 del 2000». En dicho prefacio, la obra se presenta como una novela declarada que permitiría a los lectores de 2000 reparar en la brecha que los separa de sus ancestros y también valorar la prodigiosa transformación «moral y material» que se

habría producido en apenas unas generaciones. Julius West es un personaje inventado por el historiador Shawmut para servir de puente entre esas dos épocas: un joven pudiente, consciente de la ignominia de su posición y sensible al hecho de que, en su condición de «hombre rico que vive entre los pobres o de persona instruida entre gente ignorante, era lo mismo que aquel ser humano aislado en medio de una raza desconfiada y extraña». Para combatir el insomnio, West duerme en un cuarto abovedado situado en el sótano de su casa y deja que un hipnotizador le induzca al sueño. Un dramático descuido hace que hiberne durante 113 años y que despierte rodeado de rostros extraños. Huelga decir que West mantiene una relación amorosa en el viejo mundo que continúa también en el nuevo gracias a una descendiente de la chica con la que tenía previsto casarse. Y tampoco hace falta señalar que vuelve a despertarse en el mundo de 1887 una vez se han descrito las instituciones del 2000 y se ha resuelto dicho asunto amoroso.

Obviemos el aturdimiento de West, su sorpresa y su sensación de aislamiento, y sigámosle mientras explora su nuevo entorno.

5

Mientras que en la *República* Platón resuelve con altivez el problema del trabajo, dejando que las cosas sigan más o menos como siempre, Bellamy convierte la resolución de la organización laboral y de la distribución de la riqueza en la clave para todas las demás instituciones de su utopía.

En los Estados Unidos de 1887, la creciente organización del trabajo y la concentración del capital en forma de *trusts* constituían dos factores económicos fundamentales. El Dr. Leete, an-

fitrión de Julius, narra cómo dicha tendencia a la concentración y a la asociación continuaron hasta que, por una simple alteración del ritmo, «una gran corporación mercantil absorbió al resto de las empresas existentes. [...] En una palabra, el pueblo de los Estados Unidos se resolvió a tomar la dirección de sus propios negocios, exactamente como en años anteriores había tomado la dirección de su propio gobierno, organizándose ahora para fines comerciales de la misma manera que se había organizado con fines políticos». ¿Hubo algún tipo de violencia en esta transición? En absoluto. Todo había sido preparado de antemano a través de la opinión pública, las grandes corporaciones habían adiestrado gradualmente a todo el mundo para que aceptase la organización a gran escala y el último paso —la fusión de todas las grandes corporaciones en una corporación nacional— se produjo sin sobresalto alguno. Cuando la nación asume el control de las fábricas, la maquinaria, los ferrocarriles, las granjas, las minas, y del capital en general, todos los problemas laborales se desvanecen, pues cada ciudadano se convierte, por su propia condición, en empleado del gobierno y se le asigna una función en consonancia con las necesidades de la industria.

En 2000, «el ejército del trabajo» no es una simple metáfora. Se trata realmente de un ejército, ya que la nación constituye una sola unidad industrial y el principio conforme al cual se recluta a la fuerza de trabajo es el del servicio universal y obligatorio. Una vez concluida su educación en el sistema educativo normal, que abarca hasta el periodo universitario, el hombre debe cumplir tres años de servicio en un ejército laboral no especializado que se ocupa de las tareas más bajas y duras de la comunidad. Cuando dicho periodo ha llegado a su fin, se le permite presentarse como recluta a cualquiera de los oficios o profesiones ofertados por el gobierno y puede continuar la formación en el ámbito que elija, en escuelas e institutos nacionales, hasta alcanzar la edad de treinta años.

Con el objetivo de atraer a la gente hacia las ocupaciones en las que se la necesita, se reduce el número de horas de trabajo, y en el caso de los oficios más peligrosos, se requiere la participación de voluntarios. No existen, sin embargo, discriminaciones salariales. Toda persona cuenta en el Banco Nacional con un crédito anual de cuatro mil dólares, cantidad que recibe por sus necesidades como ser humano y no por su capacidad como trabajador. En lugar de recompensarle por dar el máximo de sus energías y de su talento, se le penaliza si no lo hace. Es posible cambiar de puesto, aunque con ciertas restricciones —al igual que en la marina uno puede cambiar de categoría o solicitar destino en otro barco o en otro centro—, pero si bien existe la posibilidad de jubilarse a los treinta y tres años con solo media paga, todo el mundo debe seguir trabajando hasta los cuarenta y cinco.

Existe una excepción a esa regla, y constatamos con ironía que favorece al gremio de escritores. Quien escribe un libro está autorizado a fijar sus derechos de autor y a vivir de ellos durante el tiempo que las ventas se lo permitan. Si alguien desea fundar un periódico o una revista y logra que un número suficiente de personas apoyen con su crédito la empresa, nada le impide saldar la deuda por el valor que sus fiadores estén dispuestos a deducir de sus propios ingresos personales. Dicho de otro modo, un hombre debe «indemnizar a la nación por la pérdida de sus servicios bien por medio de su fecundidad literaria, artística o inventiva, bien logrando que un número suficiente de personas contribuya a cubrir el montante de dicha indemnización». Esta es la única brecha en nuestra utopía militarizada e industrial y, a mi ver, es la característica más aceptable de todo el sistema. No es probable que una comunidad organizada como una sola unidad, dirigida desde Washington por un Estado Mayor y que continuamente muestra un complejo gregario que de forma natural refuerzan todas sus instituciones, constituya un gran refugio para el alma

de un artista; pero si lo fuera, tales medidas de apoyo serían sin duda justas y una excelente manera de incentivar las artes.

Pero volvamos a nuestro ejército. Todo el ámbito de la producción y de la distribución está dividido en diez grandes departamentos, cada uno de los cuales representa a un grupo de industrias asociadas; y cada industria particular está a su vez representada por una oficina subalterna, que dispone de un informe completo de la fábrica y de la fuerza bajo su control, de la producción del momento y de los medios para incrementarla. Las estimaciones del departamento de distribución, una vez adoptadas por la administración, son transmitidas a los diez grandes departamentos en forma de mandato, los cuales a su vez las distribuyen entre las oficinas subalternas que representan a las industrias particulares, y son estas las que ponen a los hombres a trabajar... «Después que los contingentes necesarios han sido distribuidos entre las varias industrias, la suma de trabajo disponible se dedica a crear capital fijo como, por ejemplo, edificios, máquinas, obras de ingeniería y tantas otras».

A fin de proteger al consumidor de los caprichos de la administración, la producción de un determinado artículo es obligatoria desde el momento en que su demanda está garantizada por petición popular, del mismo modo que cualquier artículo antiguo debe seguir produciéndose mientras cuente con clientes y su precio aumente de acuerdo con el incremento de los costes de producción por unidad.

El general de este ejército industrial es el presidente de los Estados Unidos, elegido entre los jefes de cada unidad militar. Está establecido, por otro lado, que todos los oficiales del ejército, desde el presidente al último sargento, tienen que escalar posiciones desde el grado de trabajador común. La principal peculiaridad de este sistema radica en el modo en que se ejerce el derecho al voto. Los votantes son todos miembros honorarios del gremio al

que pertenezcan —esto es, hombres que superen los cuarenta y cinco años de edad—, y esto no solo se aplica a los diez tenientes generales, sino también al comandante en jefe, que no resulta elegible para la presidencia hasta haber pasado cierta cantidad de años retirado de su cargo. El presidente es elegido mediante votación por todos los hombres de la nación que no estén vinculados al ejército industrial, pues cualquier otro método —en opinión de Bellamy— resultaría perjudicial para la disciplina. Existen varias denominaciones para esta práctica: una de ellas es gerontocracia o gobierno de los ancianos; otra, más familiar, es «control de antiguos alumnos». Si tenemos en cuenta que todos los sinsabores del servicio militar le resultan más bien benignos y agradables a aquel que ya los ha dejado atrás, es poco probable que los jóvenes que integran el ejército industrial vean mejoradas sus condiciones cuando la iniciativa del cambio debe proceder de los antiguos alumnos. Sí sabemos, sin embargo, lo que supondría la simple formación de un comité de trabajadores: un auténtico motín. En cuanto a las críticas a la administración, serían sinónimo de traición; admirar las prácticas de otro país, de deslealtad; y abogar, en fin, por un cambio en los métodos de la industria, de sedición.

Es cierto que, en esta utopía, serían erradicados la corrupción, los sobornos y todos los sucios escándalos que hoy asociamos a la oligarquía financiera, pero esto significa meramente que los defectos del viejo orden desaparecerían junto a sus virtudes. Se mantendrían, sin embargo, los defectos propios de una nación en armas y de cuyas instituciones no es posible escapar, ni física ni mentalmente; o dicho en pocas palabras, los defectos de un estado de guerra. Caracterizar esto como una comunidad pacífica resulta absurdo: del mismo modo, podría decirse que un acorazado es un barco de recreo, solo porque los más modernos cuentan con una banda de música o con una sala de proyecciones para la tripulación. La organización de esta utopía es una organización

para la guerra, y la única regla que una comunidad semejante no podría tolerar es «vive y deja vivir». Si esta es la paz que nos promete un «estado de alerta industrial», lo cierto es que apenas merece la pena. Cualquier comunidad que apreciase esta forma de vida, apenas necesitaría de la constante exhortación del sargento de reclutamiento o de la coacción última de una ley del servicio militar obligatorio.

6

En su mayor parte, *El año 2000, una visión retrospectiva* constituye un análisis de ese modelo perfeccionado de organización industrial, del modo en que funciona y de los efectos de la completa igualdad económica derivada de la eliminación del grueso de la actual maquinaria legal, ya que en dicho sistema los crímenes con motivación económica —desde el punto de vista de Bellamy— resultarían casi impensables. De vez en cuando, sin embargo, tenemos algún atisbo de la vida social de esta nueva era.

En primer lugar, aparece ante nuestros ojos la imagen de una vasta masa de jubilados, que, en su mayor parte, pasan el tiempo en una suerte de existencia propia de un club de campo. Pueden viajar, pues los demás países del mundo también están nacionalizados y un sencillo sistema contable permite la transferencia de crédito (para bienes y servicios personales) de un país a otro. También pueden seguir sus vocaciones particulares y sus aficiones durante los años de retiro. Pero resulta igualmente claro que su trabajo no hizo gran cosa por promover la madurez intelectual o emocional de los ciudadanos, pues con respecto a ellos el Estado se perfila como un «Gran Padre Blanco». Lo cual tal vez ex-

plicaría el gran interés por los deportes que caracteriza a la utopía de Bellamy. Aparentemente, los juegos se organizan en función de las rivalidades entre los gremios industriales, del mismo modo quizá en que, hoy en día, hay competiciones deportivas entre escuadras rivales de la marina; pues «si el pan es la primera necesidad de la vida, la segunda es el recreo, y el Estado provee los dos». La demanda de pan y circo —explica nuestro guía— se reconoce como perfectamente razonable en el año 2000. Tanto el trabajo como el juego son factores extrínsecos a las tendencias e intereses íntimos de los ciudadanos, y no ha de sorprendernos que, en esta feliz república, predomine cierta dimensión infantil.

Esta externalidad, esta impersonalidad parecen caracterizar toda la escena. Entramos con Julius West y con Edith, su nuevo amor, en una tienda moderna en la que hay expuestas muestras de todo. Se envía un pedido al almacén central y constatamos que, además de un indudable ahorro en espacio y tiempo, hay una ausencia casi completa de contactos personales y de relaciones. Ahora más que nunca, el trabajador se ha convertido en un engranaje de la máquina; ahora más que nunca, tiene que habérselas con un mundo burocrático estrecho, estéril y abstracto; ahora más que nunca, su deseo de contacto social se ve condenado; y así, ahora más que nunca, en esta nueva era han de existir estimulantes y relaciones al lado de las cuales las montañas rusas de Coney Island y las promiscuidades de un moderno salón de baile no serían más que cosas insípidas. Bellamy no nos muestra en qué consistirían tales instituciones compensatorias, pero sí había inventado un motor superpotente de represión, y no logra engañarnos cuando oculta su válvula de seguridad. A menos que esta exista, su ejército universal, tras veinticuatro años de rigurosa disciplina, está condenado a explotar. Podemos adivinar, al leer los periódicos ilustrados populares, al ir al cine, al observar el comportamiento de las multitudes en Broadway, cómo sería esa utopía del siglo XXI: todo

lo que una ciudad moderna es, solo que exagerado. En *La nueva sociedad*, Walter Rathenau traza el dibujo de una sociedad moderna socializada que avanza sin mudar sus objetivos e ideales; para poder definirla mejor, deberíamos añadir a su pesadilla el sueño de Bellamy.

Ocurre lo mismo con el resto de instituciones. Existe un gran restaurante comunitario en el que cada familia del vecindario cuenta con un reservado propio. Aquí es donde la familia encarga la principal comida del día, que es servida por jóvenes reclutados como camareros. ¿Me equivoco al señalar que este servicio de hostelería universal es en exceso elaborado y un tanto mecánico? ¿Que hay una más clara promesa de lo que es una utopía genuina en las olivas, el queso y las alubias, servidos con sencillez, de Platón que en «en el refinamiento de la cocina y el éxito en el servicio» del que se jactan en esta nueva era? Desde luego podríamos lanzarnos a enumerar las maravillas mecánicas que ocupan el lugar de una vida plenamente humanizada; maravillas tales como los sermones y conciertos por teléfono, que asombrosamente se adelantan en treinta años y pico al servicio de radiodifusión que se ha convertido en una obsesión de la Norteamérica actual. Pero ¿son estas cosas —como habría dicho Aristóteles— la base material de la vida buena o son más bien su sustituto? Tal vez hubiera alguna duda en la época de Bellamy, pero creo que no debería haberla en el presente. En tanto en cuanto tales instrumentos sean consonantes con los propósitos humanos, son buenos; pero si resultan irrelevantes, no son más que basura, basura estúpida. Una biblioteca pública gratuita es algo bueno; pero una biblioteca pública gratuita consagrada exclusivamente a la distribución de novelas de Gene Stratton Porter[10] y de los edificantes libros de

10 Gene Stratton-Porter (1863-1924), escritora, fotógrafa y naturalista aficionada, además de una de las primeras mujeres que fundó una produc-

Orison Swett Marden[11] en nada contribuiría a la construcción de una sociedad viva y estimulante.

No hay manera de escapar al problema de los fines, y el problema de los fines —si se me permite el juego de palabras— hay que situarlo al principio. Subordinadas a fines humanos, la maquinaria y la organización —sí, la maquinaria y la organización complejas— constituyen sin duda una útil contribución al avance hacia una buena comunidad; si no lo están, o bien están subordinadas tan solo a la concepción que el ingeniero tiene de un equipamiento y un personal industriales eficientes, la más inocente de las máquinas puede ser tan devastadora en términos humanos como una ametralladora Lewis. Bellamy pasó todo esto por alto en *El año 2000, una visión retrospectiva* y, sin embargo, hay algo en la obra que permanece.

Lo que permanece es la honestidad de la pasión que inspiraba al hombre, la generosidad de los impulsos, la insistencia en que una persona con una imaginación normal no encuentra placer alguno en cenar con el rico mientras el pobre merodea en torno a la mesa. Bellamy quería una educación igual para todos, de modo que cualquiera pudiese ser su compañero; quería que todo el mundo disfrutase de una alimentación y un alojamiento decentes; quería realizar su parte del trabajo sucio y que los accidentes de la fortuna no librasen a otra gente de hacer lo propio. Quería que la vida privada fuera simple y la vida pública, espléndida.

---

tora y un estudio cinematográfico. Sus novelas sentimentales se convirtieron en auténticos *best-sellers* a comienzos del siglo xx.

11 Orison Swett Marden (1850-1924), prolífico escritor estadounidense perteneciente al llamado New Thought Movement [Movimiento del Nuevo Pensamiento]. Fue uno de los primeros en abordar el tema del éxito y la motivación en la carrera profesional.

Quería que hombres y mujeres conviviesen sin que su relación se viera comprometida por sus obligaciones para con el padre, la madre, el carnicero, el panadero o el tendero. Quería que las personas generosas, justas y sensibles tuviesen tantos beneficios como las personas duras, ambiciosas y egoístas. Abogaba por la ausencia de artificialidad y de restricciones en las relaciones entre los sexos, impulsado por una franqueza que tal vez haya vuelto a ponerse de moda hoy —¡gracias a Dios!—; una franqueza que permite la libertad física de las mujeres en el vestir, y también su libertad espiritual al exhibir y entregar su amor sin cortapisas. Todo esto es positivo. No pongo en cuestión la motivación de Bellamy, sino únicamente los medios que imaginó. Existe una brecha entre la concepción que Bellamy tiene de la vida buena y la estructura que erigió para alojarla. Tal brecha se debe —en mi opinión— a un excesivo énfasis en el papel que la organización mecánica general, dirigida por un puñado de personas, desempeñaría en la reconstrucción. Si Bellamy exagera en ocasiones el lado malo de la sociedad moderna, marcada por la confusión de privilegios en competencia, también sobreestima su lado bueno; y fue más que justo con el actual estado de cosas cuando creó un futuro tan cercano a su imagen.

CAPÍTULO NUEVE

De cómo William Morris y W. H. Hudson renuevan la tradición clásica de las utopías; y de cómo, finalmente, H. G. Wells resume y clarifica las utopías del pasado, poniéndolas en contacto con el mundo del presente.

I

SERÍA UNA COSA MUY triste que todas las utopías del siglo XIX estuvieran cortadas por el mismo patrón que las de Buckingham y Bellamy. Podemos decir que, en términos generales, todas las utopías de reconstrucción presentan una asfixiante semejanza en sus objetivos y una deprimente uniformidad de intereses: aunque contemplan la sociedad como un todo, se plantean el problema de su reconstrucción como una simple cuestión de reorganización industrial. Afortunadamente, las utopías de escape aportan lo que les falta a las utopías de reconstrucción. William Morris, por ejemplo, puede parecer demasiado alejado de Mánchester o de Mineápolis para resultar de alguna utilidad, pero por eso mismo se encuentra más cerca de las realidades humanas esenciales. Sabe que la principal dignidad del ser humano radica no en lo que consume, sino en lo que crea, y que el ideal de Mánchester es devastadoramente consumista.

Antes de penetrar en estas utopías de escape, desearía resaltar la extraña forma en la que las tres utopías que examinaremos

a continuación retornan —por decirlo así— a sus modelos clásicos, pues dicho retorno se produce, como es obvio, sin que el escritor sea consciente de ello. W. H. Hudson regresa a Moro: en *La Edad de Cristal*, la granja y la familia constituyen la unidad fundamental de la vida social. En *Noticias de ninguna parte*, la ciudad de trabajadores con la que soñaba Andreae vuelve de nuevo a la vida; y en *Una utopía moderna*, con su orden de samuráis, una vez más nos vemos gobernados por una clase altamente disciplinada de guardianes platónicos. Hudson es un naturalista con una profunda simpatía por la vida rural inglesa; William Morris era un artesano que conocía lo que era un pueblo inglés antes de haber sido devastado por el industrialismo. Con ambos nos sentimos cerca de la vida y de las ocupaciones esenciales del hombre.

2

CUANDO SE aclara su vista nublada, el viajero de la Edad de Cristal se descubre ante una imponente mansión habitada por un nutrido grupo de hombres y mujeres que trabajan la tierra y ejecutan las sencillas tareas del tejedor, del picapedrero y otras semejantes. Deducimos que, por todo el mundo, estas grandiosas mansiones pueblan el paisaje. Todas ellas son hogares permanentemente habitados, y no centros de vida social para los fines de semana, pues todas poseen además una tradición milenaria. Las grandes ciudades y las complicadas costumbres metropolitanas que estas producen fueron eliminadas hace tiempo, del mismo modo que uno se libra del moho. El mundo se ha estabilizado; el ansia de poseer y gastar ha desaparecido. Nuestro viajero debe comprometerse a trabajar durante todo un año para pagar la ropa que

sus compañeros de casa tejen para él; ropa cuya textura y corte presentan, por cierto, un aspecto clásico.

Como digo, esta casa constituye la unidad social de la Edad de Cristal. El padre administra las leyes y las costumbres, aplicando la pena de aislamiento cuando el visitante transgrede el código de la casa. Los compañeros de cada residencia trabajan juntos, comen juntos y tocan y escuchan juntos la música de un instrumento mecánico conocido como *esfera musical*. Por la noche, duermen en pequeños cubículos separados que pueden abrirse al aire nocturno. Los caballos y los perros de la Edad de Cristal poseen un grado de inteligencia del que carecen nuestras razas comunes: a los caballos solo les falta uncirse ellos mismos el arado, y el perro le indica al viajero cuándo es hora de terminar el trabajo con los animales. Cada casa no solo tiene sus leyes y tradiciones; también tiene su literatura y su propia historia escrita; y hasta la muchacha de la que se enamora el viajero se asemeja al busto de una infeliz madre que vivió y sufrió en la misma residencia en un pasado inmemorial. Las casas, las familias, las relaciones sociales están hechas para durar. ¿Dónde reside el secreto de su fuerza?

El secreto de esta utopía es el secreto de la colmena: una abeja reina. Los cristalitas han resuelto el problema del apareamiento designando a una sola mujer en cada casa para que desempeñe el papel de madre, la mujer cuya obligación primordial consiste en dar continuidad a la familia. Toda la carga de una generación recae enteramente sobre sus hombros y, en recompensa por semejante sacrificio, se le dispensa el trato propio de una divinidad, del mismo modo que el joven al que se elegía en el Reino de Montezuma —según cuenta la leyenda— representaba a la deidad principal hasta que, a finales de año, era destripado. Los deseos de la madre son órdenes; su palabra es la ley. Durante el año que precede a su jubilación, entra en comunión con los libros sagrados de la casa y tiene a su disposición un caudal de saber que

al resto de la colmena no se le permite compartir. Es ella quien mantiene encendida la llama de la vida.

Para todos, excepto para la madre, el sexo es una cuestión de pura apariencia física. Si se nos permite la irreverencia, los cristalitas «se contentan con un amor vegetal / que ciertamente no va conmigo»,[12] ni al parecer tampoco con nuestro viajero de la Edad de Cristal cuando descubre que su pasión jamás podrá verse correspondida por su amada, ni siquiera aunque ella transgrediera las leyes de la casa para entregarse a él. La madre posee un remedio para combatir el surgimiento de la pasión y el sufrimiento mortal que acarrea. Cuando, en lo hondo de su desesperación, nuestro viajero se dirige a ella en busca de consejos y consuelo, la madre le ofrece una ampolla que contiene un líquido. Él lo bebe creyendo que lo librará de la pasión al igual que a sus compañeros. Y no se equivoca, pues encuentra la muerte.

La vida social de la casa no puede ser destruida por las tormentas y los tormentos de las pasiones individuales. Los motores de la vida ya no son peligrosos, pues les quitaron el combustible. Todo lo que queda es una «felicidad lívida y helada».

3

HAY OCASIONES en las que uno tiende a contemplar toda la aventura de la vida civilizada como una suerte de odisea de la domesticación y, desde esta perspectiva, *La Edad de Cristal* marca la etapa

---

12 Versos del poema *The Aesthete* [El esteta], de W. S. Gilbert (1836-1911), una de las baladas de la popular ópera cómica *Patience*, de Gilbert y Sullivan, estrenada en 1881.

final de esa faceta de la aventura. Ante la objeción de que este tipo de utopía requiere un cambio en la naturaleza humana, cabe responder que, a la luz de la biología moderna, no existe aparentemente ninguna razón de carácter científico por la cual ciertos elementos de la naturaleza humana no puedan ser seleccionados y destacados, u otros elementos restringidos y eliminados. Así pues, a efectos prácticos, no existe ninguna razón aparente para alegar que la naturaleza humana no puede ser alterada ni tampoco que nos impida creer que ya lo fuera en otros tiempos: ciertas comunidades que, de manera selectiva, estimulaban la combatividad y la agresividad se habrían suicidado, dejando vía libre a comunidades cuya supervivencia dependería de la selección de otros rasgos de personalidad. Es posible que, en otros tiempos, el hombre haya hecho un gran esfuerzo por domesticarse y acomodarse a una vida social armoniosa. La utopía que se basa en la idea de que debería haber cierta orientación en nuestra crianza no es del todo un delirio; de hecho, hoy en día lo es menos que nunca, debido a que ahora es posible separar el amor romántico de la procreación física sin recurrir a la homosexualidad, como hacían los atenienses.

Si tales posibilidades se ofrecen a nuestro pensamiento, deberíamos dejar de considerar *La Edad de Cristal* como una simple novela, y eso a pesar de que como tal contiene pasajes que rivalizan con *Mansiones verdes*. Entre el hogar particular y los matrimonios comunitarios, la utopía de la colmena es una tercera alternativa que quizá merezca alguna atención.

4

Hay regiones en el mundo —pienso, por ejemplo, en la meseta sudafricana y en el valle del Misisipi— donde soñar con la utopía

implicaría una gigantesca estructura de acero, y enormes comunidades fluirían y se fusionarían de forma natural según complicados patrones, un poco a la manera de los que H. G. Wells describe en *Cuando el dormido despierte.* Imagino que en esos lugares resultaría casi imposible soñar con una vida sencilla y pequeños grupos de gente: la sencillez sería sinónimo de esterilidad y un simple puñado de personas se perdería en las inmensas extensiones de tierra.

La situación es diferente en el valle del Támesis, ese menudo riachuelo que nace un poco antes de Oxford y serpentea entre lomas de un verde suntuoso y sauces inclinados hasta llegar a Marlow, donde desde hace mucho tiempo se fabrica la tradicional cerveza inglesa, pasando después por Windsor, entre Great Park y las Chiltern Hills, a través de Richmond, y descendiendo hasta Hammersmith —donde tal vez se podría vadear el río durante la marea baja si no existiese ya un puente de hierro—, hasta que más allá de la ciudad de Londres el estuario se transforma en una vasta masa de agua que se extiende orgullosamente hasta encontrarse con el mar. La naturaleza ha esculpido este valle a escala humana: las casas no se ven empequeñecidas por el paisaje y, con la excepción de ese enorme laberinto que es Londres —y del que la naturaleza no es responsable—, existe una armonía entre el actor y la escena que, sin ser propiamente divina, produce la misma sensación de sincera inocencia y jovialidad que uno encuentra en un buen grabado de caza inglés o en —pongamos por caso— *Los documentos póstumos del Club Pickwick.* En una atmósfera semejante, en especial si uno la imagina en un día de finales de junio, el lado bueno de la naturaleza humana despierta instintivamente y no hay vestigio de malestar que resista a una jarra de cerveza.

Es en este valle del Támesis en el que William Morris despertó para encontrar su utopía, después de regresar a su hogar en Hammersmith, el último distrito verdaderamente urbano de

Londres que existe remontando el río. Desde este paisaje apacible, fresco y libre de las marcas de la ciudad, Morris evoca al Dios del Río del mismo modo que Sócrates y Fedro, a orillas del Iliso, invocaban al espíritu de Pan.

Cargando en el alma con toda la mugre y el tedio de los grises ochenta, Morris se ve transportado a un mundo purificado, gracias a una revolución, de la mayor parte de las lacras del siglo XIX. Entretanto, un buen manto de hierba ha recubierto muchas ruinas irrecuperables. La casa en la que se acostó resulta ser ahora una Casa de Huéspedes. Quien primero lo recibe en este mundo reformado es un barquero que lo lleva al Támesis a darse un baño matinal y que solo sabe del valor del dinero lo que cualquier coleccionista de monedas. Durante el desayuno, se encuentra entre un grupo de gente amistosa que se dirige a él como el «Huésped»; y las atractivas muchachas que presiden la casa lo acogen con firmeza, dulzura y serenidad. Como todos en este nuevo valle del Támesis, estas mujeres son personas saludables, vigorosas, atléticas, sensatas y están libres de las penosas enfermedades que la vida ociosa o el exceso de trabajo provocaban en las mujeres del siglo XIX. Los otros huéspedes son un tejedor que llegó del norte para sustituir al barquero, mientras este se dirige a Oxford para ayudar en la cosecha del heno, y un locuaz basurero, vestido de maravillosos tonos verdes y dorados.

En esta nueva Inglaterra, el trabajo se ha convertido en lo que, en el jardín de infancia, podría llamarse un «trabajo entretenido»: con la simplificación del estilo de vida y la liberación de la presión de las necesidades artificialmente estimuladas, la función primordial de ganarse el sustento se desarrolla con facilidad y la principal preocupación de todo el mundo consiste en realizar su trabajo bajo las condiciones más agradables. Una exigencia que, por cierto, sirve para recuperar muchas de las labores artesanales y atribuir un gran valor a las habilidades manuales. Aunque las

artes mecánicas hayan mejorado en ciertos sectores —en su viaje por el Támesis, nuestro Huésped se cruza, por ejemplo, con una barca impulsada por un motor interno, posiblemente eléctrico—, una buena cantidad de dispositivos han caído en desuso, pues, a pesar de proporcionar una mayor producción de bienes, el trabajo en sí mismo y el modo de vida implícito no son tan beneficiosos como los sencillos métodos del trabajo manual. En todos los ámbitos, prevalece la sencillez y la acción directa, y el abastecimiento inmediato y el intercambio de productos locales han ocupado el lugar del sistema de tráfico, monstruosamente complicado, que prevalecía en el mundo imperialista anterior. El trabajo se entrega gratuitamente y sus frutos se intercambian del mismo modo, a la manera en que hoy en día cualquiera le ofrecería sus bienes y servicios a un amigo al que acogemos en nuestro hogar. Una gran parte de la energía de esta nueva comunidad se ha concentrado en la construcción, y la arquitectura, la escultura y la pintura florecen en las casas consistoriales y en los comedores comunitarios de los que alardean todos y cada uno de los pueblos.

De lo anterior se sigue que las grandes ciudades han desaparecido. Londres es de nuevo un conglomerado de pueblos entremezclados con grandes bosques y praderas por los cuales, durante el verano, los niños deambulan, acampan y se entregan a las sencillas ocupaciones de la vida rural. De todos los altivos monumentos del Londres del siglo XIX, solo queda la Casa del Parlamento, transformada en un almacén de estiércol. Hay tiendas, en las que uno toma lo que quiere con solo pedirlo, y también salones comunitarios donde la gente come y conversa, como se hace ahora en los restaurantes. La diferencia está en que estos albergues son bellos, espaciosos y están bien servidos.

Al estar ausente la presión económica, la gente del valle del Támesis parece llevar una vida de holganza, que sin embargo nada tiene que ver con la holganza improductiva de la Casa So-

lariega, con sus estimulantes y prácticas artificiales. La vida de digna holganza es una vida de trabajo; dicho brevemente, la vida del artista. Mientras otros hablaban de la dignidad del trabajo, del heroísmo del trabajo, este sencillo inglés descubría, por su parte, la belleza del trabajo pausado: el sencillo encanto que hasta las artes prácticas proporcionan cuando estas se practican como artes liberales. En esta utopía, el instinto del trabajo bien hecho, el impulso creativo, tiene vía libre; y puesto que la mayoría de la gente no son ni eruditos ni científicos, como le hubiera gustado a Tomás Moro, encuentran su realización incorporando la belleza a todas las necesidades de su esfuerzo cotidiano. Cuando los objetivos son exclusivamente prácticos, caso del cultivo del trigo o de la hierba, la alegría del trabajo surge de la camaradería y de la buena voluntad que unen a quienes lo realizan, y la liviandad de las tareas es tal que muchos son los que incluso están dispuestos a competir para llevarlas a cabo.

Los efectos de semejante género de vida resultan visibles cuando uno mira a la cara de esta gente. Las mujeres son diez o quince años mayores de lo que diríamos por su apariencia, y en cada rostro está escrita esa saludable serenidad de quien hace un buen trabajo, con buen talante y en un buen ambiente. En cada uno de sus gestos se constata la franqueza, la sencillez, la salubridad, la ausencia de represión o disimulo; y hasta el punto en que los hombres pueden estar satisfechos y ser felices en un ambiente adecuado, esta comunidad lo es. Huelga decir que hay quien se queja. Uno de ellos es un viejo gruñón, un lector de historia antigua que suspira por las prácticas despiadadas de la era de la competencia; y hay otro que lamenta la mansedumbre de la literatura utópica cuando se la compara con aquella que trata de las miserias y las retorcidas pasiones de otros tiempos.

El único infortunio en esta utopía procede de la tragedia esencialmente humana: la disparidad entre nuestros objetivos y nues-

tros logros, entre nuestros deseos y las circunstancias que dificultan su realización. ¿Cómo erradicar por completo la infelicidad cuanto las doncellas son inconstantes e intensa la pasión sexual? El barquero, por ejemplo, tenía por compañera a una hermosa joven que lo ha dejado por otro; pero ella se cansa de su nuevo amor y el propio Huésped es testigo de cómo el tío de ella vuelve a reunir a la pareja. El drama del cortejo y el apareamiento comienza así de nuevo, pues no existe ley que pueda unir a las personas cuando cada fibra de su ser las empuja a separarse. Por lo que se refiere a los pequeños, no hay nada que impida que reciban el cuidado que merecen en una civilización que trata con benevolencia también a sus adultos. En términos generales, quienes sufren de amor soportan con coraje su carga, sin lamentarse por esos males imaginarios que están asociados a la adoración de castidades y reticencias imposibles, y procuran canalizar sus impulsos frustrados hacia el trabajo y la poesía tanto como son capaces.

¿Se trata una vez más de la edad arcádica de la inocencia? ¿Se han erradicado para siempre la brutalidad y la lujuria? En modo alguno. Incluso bajo un orden social bueno y saludable, una pasión repentina puede provocar un asesinato, pero, en lugar de acrecentar el crimen con un crimen adicional, el culpable es abandonado a sus propios remordimientos. Los usos y costumbres son más poderosos que la ley, y el gremio de los que se ganan la vida gracias a las fricciones y conflictos de nuestra vida social ha desaparecido del mapa. Del mismo modo que ha desaparecido ese juego de entradas y salidas al que llamamos gobierno político, pues los únicos asuntos que interesan a nuestra comunidad son, por ejemplo, si es preciso poner en cultivo un nuevo terreno, construir un puente o edificar otra casa consistorial, aspectos sobre los cuales la comunidad local tiene competencia para decidir sin implicarse en antagonismos puramente ficticios.

5

SALUD FÍSICA y mental, buena voluntad y tolerancia... Mientras uno rema por el Támesis en una mañana de domingo, más allá de Richmond, rodeado de barcas repletas de alegres campistas y de gente ociosa, no resulta imposible imaginar un nuevo orden social, sencillo y capaz de hacer realidad dichos principios. Con una población de cinco millones de personas en toda Inglaterra y tal vez medio millón en el valle del Támesis, el proyecto nada tendría de imposible. Entonces, todo el campo volvería a vestirse de verde; los edificios surgirían del paisaje como las flores lo hacen del suelo; la amabilidad y la cooperación espontánea de un feliz día de fiesta se prolongarían durante los días laborables. Si arrancásemos del valle del Támesis esa enorme pústula que es Londres y nos librásemos al mismo tiempo de toda la vulgaridad y la podredumbre que la ciudad trajo consigo, sabríamos además cómo emplear nuestro tiempo y nuestras manos. Es algo que deberíamos saber porque William Morris nos habló de ello, y deberíamos llevarlo a la práctica porque, en el fondo de nuestro corazón, tenemos la certeza de que nos llenarían de satisfacción.

6

LA UTOPÍA que aún nos queda por valorar es, en términos cronológicos, la última utopía de importancia y también, curiosamente, la quintaesencia de lo utópico, pues está escrita con una actitud libre y crítica y con cierta familiaridad con las obras más importantes

que la precedieron. Es cierto que H. G. Wells hizo más de una incursión en la *commonwealth* imaginaria: *La máquina del tiempo* es la más temprana y *El mundo liberado* tal vez pueda ser considerada la última. *Una utopía moderna* combina la intensa fantasía de la primera con la observación más rigurosa de la realidad contemporánea que caracteriza a la segunda y, en conjunto, constituye un excelente y lúcido producto de la imaginación.

El artificio mediante el cual Wells accede a su utopía difiere de los naufragios y los sonambulismos que se han convertido en estereotipos de las utopías modernas. Wells imagina a un hombre moderno, un tanto regordete y panzudo, sentado a su escritorio cavilando sobre el posible futuro de la humanidad. Paulatinamente, esa imagen se va haciendo real y se van definiendo sus contornos, mientras su voz va componiendo una narración a la manera del conferenciante que, de vez en cuando, muestra ilustraciones del Nuevo Mundo sobre una pantalla. Wells entra en la utopía a través de una hipótesis, o lo que es lo mismo, sin más subterfugio que un acto de la imaginación; y en la realidad cada vez más densa de una comunidad utópica, descubierta por primera vez en un desfiladero alpino, se ve en compañía de un botánico sentimental, enfermo de amor y con un apego enfermizo por los perros, que una y otra vez hace naufragar esta exploración de la utopía con las mezquinas complicaciones —relacionadas con su enamorada y su perrito— que marcaron su vida en la tierra.

¿Dónde se encuentra y qué es esta utopía moderna? Hipotéticamente, se trata de un globo idéntico a aquel en el que vivimos. Tiene los mismos océanos y continentes, los mismos ríos y las mismas masas de tierra más pequeñas, los mismos animales y las mismas plantas. Y sí, hasta las mismas personas, de forma que cada uno de nosotros cuenta con su homólogo utópico. Esta nueva tierra se encuentra convenientemente situada más allá de Sirio y la mayor parte de su historia es paralela a la nuestra, salvo

por una feliz inflexión producida en un periodo no demasiado remoto. Así, aunque las invenciones mecánicas, la ciencia y cosas semejantes están exactamente al mismo nivel que las nuestras, la escala y el orden son completamente diferentes.

¡Y vaya si son diferentes! La utopía es una comunidad mundial: una sola civilización cuya red de monorraíles y servicios postales, cuyos departamentos de identificación, leyes y reglamentos son los mismos en Inglaterra y en Suiza, y es de suponer que también en Asia y África. Es una utopía moderna en todos los sentidos. La maquinaria desempeña un papel importante y la ausencia de mano de obra servil se hace manifiesta desde los primeros contactos de nuestros viajeros con este mundo. En la hospitalaria posada que los acoge descubren que la decoración de interiores no difiere mucho del estilo de un moderno restaurante o de una estación de metro, de modo que el propio huésped puede recoger toda la habitación después de haberla utilizado. Aquí no hay nostalgia de la industria, la arquitectura o el modo de vida de otros tiempos. Todo lo que la maquinaria puede ofrecer ha sido asumido y humanizado. Hay una limpieza, una ausencia de miseria y de confusión, en esta comunidad mundial, que sugieren que esta utopía no fue engendrada por un deseo de evasión.

El precio de este orden y esta espaciosidad no es tan elevado como el que Bellamy estaba dispuesto a pagar en *El año 2000, una visión retrospectiva*. La tierra y sus recursos naturales son propiedad de la comunidad y están bajo la custodia de las autoridades regionales, mientras que los medios de comunicación y de transporte son responsabilidad de un organismo administrativo comunitario. Existen grandes empresas socializadas con ramificaciones planetarias, como los ferrocarriles, e industrias regionales, pero también toda una serie negocios menores que aún están en manos de individuos y empresas privadas. Las granjas son explotadas por una asociación cooperativa de arrendatarios conforme a

los principios sugeridos por Hertzka en su *Freiland*. Tal vez la característica más notable de la organización utópica sea el registro de cada individuo, con su nombre, número, huella dactilar, cambios de residencia y de vida, todo lo cual está archivado en una enorme oficina y se convertirá en parte de un archivo permanente una vez muera el individuo. El registro pone en apuros a nuestros viajeros, pues, como es natural, se les toma por sus dobles utópicos. Sin embargo, y aparte de su utilidad para la historia, este pequeño dispositivo parece extrañamente fuera de lugar; imagino que su origen está en la obsesión de Wells por el orden —orden a escala planetaria—, como si fuera el dueño de una tienda en la que todo tiene que estar bien etiquetado y catalogado...

A grandes rasgos, la gente de nuestra *Utopía moderna* se divide en cuatro clases: la cinética, la poiética, la obtusa y la villana. Los cinéticos son los elementos activos y organizadores de la comunidad: entre los cinéticos activos se cuentan los gestores, los emprendedores y los grandes administradores; y entre los pasivos, los pequeños funcionarios, los posaderos, los tenderos, los granjeros y otros semejantes. Los poiéticos son los elementos creativos de la comunidad: los «intelectuales», como tal vez podríamos llamarlos. Esta división sigue el esquema general delineado por Comte —jefes, pueblo, intelectuales y emotivos—, y acaso tenga algo que ver con la clasificación propuesta por Moro, con sus filarcas, su pueblo, sus sacerdotes y sus eruditos. Se trata de una división en clases muy antigua. En el *Bhagavad Gita*, un texto indio milenario, nos encontramos con que la población se divide en brahmanes, satriyas, vaysias y sutras, y que sus obligaciones están «determinadas por los rasgos dominantes en su naturaleza específica». Las clases residuales de los obtusos y los villanos se corresponden con los sutras. Son, como es obvio, la escoria de la comunidad. Sus elementos activos, los criminales, los borrachos impenitentes y otros seres semejantes, son deportados a distintas islas del Atlántico,

donde han organizado una comunidad propia en la que se pueden practicar a placer el fraude, el engaño y la violencia.

Como a Platón, a Wells le preocupa asegurar la educación, la disciplina y la preservación de un conjunto de personas que sean lo bastante desinteresadas e inteligentes como para garantizar la continuidad de esta vasta organización; algo que no haría ningún político o capitán de la industria. De ahí surge la clase de los samuráis. Estos son seleccionados mediante rigurosas pruebas mentales y físicas entre jóvenes que han superado los veinticinco años, edad hasta la cual se les permite ser imprudentes y alocados y entregarse a los excesos juveniles. Los samuráis tienen capacidades intelectuales de alto nivel. Llevan una vida simple, bajo una estricta disciplina moral y una minuciosa reglamentación que incluye su forma de vestir y los más ínfimos detalles de su conducta. No pueden casarse con quien no sea de su clase. Una vez al año se les envía a los bosques, a las montañas o a los páramos para que se las arreglen por su cuenta; parten «sin libros, sin armas, sin papel, ni tinta, ni dinero», y regresan fortificados en cuerpo y espíritu. Se trata de una organización como podría haberse desarrollado en tiempos de la Reforma si la Orden de los Jesuitas hubiese sido capaz de llevar a efecto su dictadura cristiana. Y no pretendo con esto menospreciar ni a los jesuitas ni a los samuráis, sino sencillamente señalar que estos guardianes de *Una utopía moderna* son personajes históricos plausibles. Todos los proyectos importantes del Estado, tanto económicos como políticos, así como ciertas vocaciones relevantes, como la de médico, están en manos de los samuráis. Son tan necesarios para la organización social de *Una utopía moderna* como los laboratorios de investigación, reconocidos en los estatutos de cualquier fábrica, lo son para la organización industrial.

7

Los atisbos que tenemos de esta utopía están llenos de color, luz y movimiento. Existen ciudades perfectamente delimitadas, rodeadas de amplios territorios suburbanos, ciudades que no están hechas de papel y alabastro. Los amantes pasean del brazo por sus calles a la caída del sol; y en sus mujeres, vestidas con ropas alegres pero no provocativas, reconocemos una suave dignidad que nos embelesa. Los trenes eléctricos serpentean silenciosamente por el paisaje europeo, cruzando a través de un túnel el Canal de la Mancha y emergiendo en Londres, sin nada del ajetreo, la confusión y la suciedad propios de los viajes en ferrocarril modernos. Los campos están bien cultivados y las posadas, decentemente acondicionadas. Aquí no hay patriotismos estridentes, como nos figuramos en *El año 2000, una visión retrospectiva,* ni vestigio alguno de esa fuga de la realidad que barruntamos en *Noticias de ninguna parte.* (Mientras nuestros viajeros esperan a ser identificados, pasan algún tiempo en un barrio residencial de Lucerna y consiguen un empleo en un taller de juguetes). Hay menos dogmatismo en cuanto a las creencias que en *Cristianópolis* y una completa ausencia de trabajo servil que contrasta con la *Utopía* de Moro.

Esta utopía moderna reúne, compara y critica algunos aspectos importantes tratados en las demás utopías, y lo hace con una destreza y un toque de humor que representan lo mejor de Wells. Por encima de todo, *Una utopía moderna* pulsa una nueva tecla, la de la realidad, la del mundo cotidiano del que intentamos en vano escapar. En mayor o menor medida, todas las otras utopías presuponen que se han producido cambios en la población: que se ha reducido; que ya no hay ciegos, lisiados ni sordos; que el vil hombre sensual se ha convertido y está dispuesto a agitar sus

alas mientras canta «¡Aleluya!». *Una utopía moderna* contiene un mínimo de presupuestos de este tipo. Pero es, antes que nada, un relato y una crítica; por eso constituye un preludio adecuado a lo que queda de libro.

CAPÍTULO DIEZ

De cómo la Casa Solariega y Coketown se convirtieron en las utopías de la Edad Moderna y transformaron el mundo a su imagen.

I

AHORA QUE YA HEMOS indagado en la literatura de las *commonwealths* ideales en busca de ejemplos de la visión y los métodos utópicos, nos queda por enfrentarnos a otro tipo de utopías si queremos que el cuadro quede completo.

Todas las utopías que hemos considerado hasta ahora fueron filtradas por una mente individual y, a pesar de que, como cualquier otra obra literaria, tienen su origen en una determinada época y tradición de pensamiento, sería peligroso sobrestimar su importancia, bien como reflejos del orden existente, bien como anuncios de un orden nuevo. Aunque una y otra vez, el sueño del utopista de ayer se haya convertido en la realidad de hoy, tal como canta O'Shaughnessy[13] en sus famosos versos, la conexión exacta que existe entre ambos solo puede ser motivo de especulación y, en mi opinión, rara vez puede ser confirmada. Sería un tanto

13 Arthur William Edgar O'Shaughnessy (1844-1881), poeta británico de origen irlandés.

disparatado intentar demostrar que el inventor de la incubadora moderna era un estudioso de Tomás Moro.

Hasta el día de hoy, los *idola* que han ejercido un influjo más claro en la vida real tal vez jamás se expresaron de forma completa en un solo texto, pero sí parcialmente en un centenar de obras diferentes. A fin de distinguir tales *idola* de los que nos han ocupado hasta ahora, quizá deberíamos designarlos como utopías colectivas o mitos sociales. Existe una considerable cantidad de literatura en francés relativa a estos mitos; una de las obras más conocidas es *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel. Pero en la práctica, a veces resulta difícil decir dónde acaba la utopía y dónde comienza el mito social.

En términos generales, la historia de los mitos sociales de la humanidad todavía está por escribir. La obra de Henry Osborn Taylor *El sistema medieval* constituye una tentativa parcial de algo semejante, pues cubre un periodo de tiempo limitado. Sin embargo, se trata solo de un comienzo; el resto de periodos históricos permanece prácticamente inexplorado. El tipo de mito que nos interesa aquí no es el puro mito de acción que analizó Sorel, sino más bien esos mitos que constituyen, por así decir, el contenido ideal del orden de cosas existente; mitos que, al ser formulados conscientemente y elaborados en el pensamiento, tienden a perpetuar y perfeccionar dicho orden. Este tipo de mitos sociales está muy próximo a las utopías clásicas, por lo que, al igual que ellas, podemos dividirlos en mitos de escape y mitos de reconstrucción. Así por ejemplo, el mito de la libertad política, tal como lo formularon los escritores de la Revolución americana, sirve frecuentemente como un excelente refugio para las conciencias perturbadas cuando el Departamento de Justicia o la Oficina de Inmigración se muestran tal vez demasiado diligentes en la persecución de los agitadores políticos.

Desgraciadamente, se ha convertido en costumbre contemplar a nuestros *idola* como algo particularmente refinado y loable, como la representación del mejor lado de la naturaleza humana. De hecho, los mitos creados en una comunidad bajo determinadas influencias religiosas, políticas o económicas no pueden ser caracterizados como buenos o malos; su naturaleza se define por su capacidad para ayudar a los hombres a reaccionar creativamente frente a su entorno y para desarrollar una vida humana. Todavía tenemos que darnos cuenta de que la creencia en esos *idola* no constituye por sí misma una actitud encomiable. Incluso las personas más ruines y estúpidas se guían frecuentemente por ideales; de hecho, en muchos casos, son esos ideales los responsables de su ruindad y estupidez. Por otro lado, tampoco puede presentarse la costumbre de reaccionar ante los *idola* como una prueba de pensamiento racional. Las personas reaccionan ante las «ideas» —es decir, ante patrones de palabras— del mismo modo que responden a los estímulos de la luz o el calor, porque son seres humanos y no porque sean filósofos; y responden a las proyecciones, a los *idola*, por igual razón, no porque sean santos. Nuestros mitos pueden ser o no el resultado del pensamiento y la práctica racionales, pero, tal vez en menos del diez por ciento de los casos, se trata del resultado de seguir procesos racionales de principio a fin.

Tenemos que pensar nuestras utopías como una suerte de entorno o atmósfera difusa, que varía en su «contenido químico» y en su extensión dependiendo de cada individuo. Algunos de estos *idola* se han apropiado tan uniformemente de la mente de los hombres de una determinada época que forman parte del entorno en el que nace un niño tanto como el mobiliario de su casa. Los sociólogos de la escuela de Émile Durkheim llaman representaciones colectivas a algunos de estos *idola*, pero creo que se equivocan cuando limitan tales «representaciones» a los grupos de salvajes o de personas ignorantes, pues constituyen una parte importante del

bagaje de cualquier persona civilizada. Sería divertido escribir la Historia de los Mitos de la Humanidad en paralelo con la Historia de la Humanidad y la Historia de las Utopías que acabo de narrar. Un trabajo semejante requeriría, sin embargo, de la erudición y la laboriosidad de un nuevo Leibniz, y aquí solo deseo reunir los mitos sociales que han desempeñado un papel de primer orden en Europa occidental y en Norteamérica durante el periodo moderno, a fin de contrastar tales *idola* con las utopías del pasado y los remedios parciales del presente y explorar el impacto de todo esto en cualquier nuevo camino que estemos dispuestos a emprender.

En la selección de estos *idola* —la Casa Solariega, Coketown, la Megalópolis—, me he visto forzado a evaluar su fuerza y poner a prueba su calidad, en gran medida, por sus resultados reales en el mundo ordinario; y resulta un tanto difícil expurgarlos de las diversas instituciones, viejas y nuevas, en las que aparecen mezclados. Sin embargo, y a pesar de estar contaminados de realidad, tales *idola* resultan apenas más creíbles que la *República*, por lo que nos será de alguna ayuda que reparemos en que todavía nos encontramos en la región de la utopía y podemos disfrutar de todos los privilegios utópicos.

2

PARA COMPRENDER la utopía de la Casa Solariega, debemos dar un salto hacia atrás de unos cuantos siglos.

Cualquiera que haya recorrido los castillos europeos construidos antes del siglo XIV se habrá dado cuenta de que fueron construidos pensando tan poco en la comodidad como pueda estarlo un barco de guerra moderno. Se trataba esencialmente de guarni-

ciones de hombres armados cuyas principales ocupaciones eran el robo, la violencia y el asesinato, por lo que todas las características de su entorno reflejaban las necesidades de su vida. Los muros y contrafuertes de tales castillos, encaramados sobre un acantilado o una empinada colina, estaban confeccionados con enormes piedras, burdamente trabajadas. Sus dependencias debían asemejarse a las de los cuarteles y estar privadas casi por completo de lo que hoy en día consideraríamos normal en términos de decoro y privacidad, posiblemente con la excepción de los aposentos del señor y de su esposa. En consecuencia, la vida de estas agrupaciones medievales era necesariamente cruda y limitada.

Hasta el siglo XIV, en Europa occidental la pequeña ciudad fortificada o la ciudad no fortificada instalada sobre una colina bajo la protección de una guarnición constituían la única alternativa, como unidad social, a los horizontes aún más limitados de la aldea de campesinos o a las reivindicaciones espaciales, en este mundo o en el otro, de la Iglesia Católica. Soñar con inmensas metrópolis, vastos ejércitos o alimentos traídos de los confines de la tierra habría constituido una osadía mayor en aquellos días que cualquiera de las imágenes ofrecidas por Moro en su *Utopía*.

Durante el siglo XV, en Inglaterra —aunque parece que lo mismo ocurrió antes o después en otros lugares de Europa—, esa vida basada en la agricultura, la guerra y el pequeño comercio se vio alterada: el poder feudal de los nobles se concentró en las manos del señor supremo, el rey; y el rey, sus archivos y su corte se establecieron en la capital nacional, en lugar de desplazarse de un lugar a otro dentro de su agitado reino. Los territorios de los señores feudales dejaron de estar dispersos; sus posesiones quedaron cada vez más confinadas dentro de lo que se designaba como fronteras nacionales; y en vez de quedarse en sus castillos, los grandes señores abandonaron sus modales rudos y bárbaros y se trasladaron a la capital para civilizarse. Con el paso del tiempo, el dinero ocupó

el lugar de los tributos directos: en lugar de recibir trigo, huevos y trabajo, el señor empezó a cobrar una renta que podía calcularse en peniques y libras, una renta que podía transferirse a las nuevas ciudades comerciales para adquirir bienes procedentes del resto del mundo. Hay una fascinante descripción de este cambio en la *Economic History* de W. J. Ashley; y el modo de vida anterior queda delineado, con gran lujo de detalles significativos, en las *Memmorials of a Yorkshire Parish* de J. S. Fletcher.

Al mismo tiempo que se producía este cambio en la vida material de Europa occidental, estaba teniendo lugar un cambio correspondiente en el terreno de la cultura. Excavando en las ruinas de Roma y de otras ciudades, los hombres de la Baja Edad Media descubrieron los restos de una civilización grandiosa y opulenta; y explorando los manuscritos y libros impresos que empezaban a circular por todos lados, se encontraron frente a frente con extrañas concepciones de la vida, con hábitos de un refinamiento, un bienestar, una sensualidad y un lujo que, en realidad, la dura vida del campamento y del castillo nunca había permitido. Siguió después una reacción contra su antiguo modo de vida que rayaba en la repulsión; y con dicha reacción, dos grandes instituciones pasaron a la historia. Los hombres dejaron de construir castillos para protegerse de los peligros físicos y también cesaron de retirarse a los monasterios para fortalecer sus almas con vistas al Más Allá. Tanto la vida espiritual como la temporal comenzaron a desplazarse hacia una nueva institución, la Casa Solariega. El *idolum* de la Casa Solariega funcionó como una fuerza aglutinadora. En cuanto símbolos reconocibles de esta transformación, los colegios universitarios de Oxford, que datan del Renacimiento, apenas se distinguen en sus detalles arquitectónicos de los palacios que la aristocracia estaba construyendo en el mismo periodo. También nuestros bancos y edificios políticos continúan hasta hoy, y casi sin excepción, luciendo el sello de los despojos romanos y griegos

que los hombres descubrieron en los alrededores de la ciudad medieval.

3

PARA EMPEZAR, no podemos conocer la Casa Solariega hasta que reconozcamos cuáles son sus características físicas. Existe una gran cantidad de descripciones que el lector puede consultar, en caso de que no viva en las cercanías de una gran Casa Solariega. Aunque tal vez sea mejor que, en lugar de examinar cualquier ejemplo contemporáneo, volvamos a sus orígenes y veamos cómo fue descrita, en todo su esplendor, en los primeros compases del Renacimiento, recurriendo al escenario en el que François Rabelais, en uno de los pocos pasajes abiertamente serios de su gran obra, *Gargantúa*, trata de ofrecer orientaciones para la vida buena.

Gargantúa se propone construir una nueva abadía a la que llama Abadía de Thélème. Esta deberá ser todo lo que las abadías medievales no eran. Por eso, para empezar, al contrario que el castillo, tendrá que estar situada en mitad de la campiña y, al contrario que el monasterio, deberá carecer de muros. Cada miembro tendrá a su disposición un espacioso apartamento, compuesto por una habitación principal, un recibidor, un gabinete privado, un vestidor y un oratorio. La casa propiamente dicha no solo incluirá bibliotecas en todas las lenguas, sino también bellas y amplias galerías de pintura. Además de tales dependencias, habrá un patio para justas y torneos, un teatro o casa pública de espectáculos y un natatorio o espacio para nadar. Junto al río, pues la abadía ha de estar situada a orillas del Loira, habrá un Jardín del Placer y, entre dos de las seis torres del hexágono —pues tal será la forma

del edificio—, campos de tenis y otros juegos. Si a esto añadimos huertos llenos de frutales, parques poblados de venados, un lugar para la práctica del tiro con arco, llenamos los salones y las cámaras de ricos tapices y cubrimos calzadas y suelos de paño verde, los aderezos de la Abadía de Thélème estarán completos.

El atuendo de los residentes es igualmente suntuoso y sofisticado. A fin de pertrechar de forma más conveniente los tocadores de señoras y caballeros, «contornando el bosque de Thélème había una gran edificación, de media legua de longitud, muy luminosa y bien provista de todo lo necesario, donde vivían los orfebres, lapidarios, bordadores, sastres, orífices, sederos, tapiceros y costureros [...]. A estos les proveía de paño y materiales el señor de Nausiclete, quien les traía cada año siete navíos procedentes de las islas de las Perlas y los Caníbales, cargados de lingotes de oro, seda en bruto y perlas y pedrerías sin cuento».

Las mujeres admitidas en Thélème deben tener la tez clara y hermosas facciones y ser de temperamento dulce; los hombres, atractivos y bien educados. Cualquiera puede ingresar y partir libremente; y en lugar de intentar practicar la pobreza, la castidad y la obediencia, los residentes pueden estar honorablemente casados, ser ricos y vivir en libertad.

La libertad en Thélème es, de hecho, plena. Es el mismo tipo de libertad que uno disfruta hoy en día en una Casa Solariega al cuidado de una anfitriona discreta. Pues aquí nadie hace nada salvo seguir su propia voluntad y capricho: levantarse de la cama cuando se le antoja y comer, beber y trabajar cuando le place. Tal como afirma Rabelais, todas sus reglas y preceptos se reducen a una sola cláusula: «Haz lo que quieras».

4

Si nos olvidamos de esta concepción rabelesiana del orden antimonástico, descubriremos que nos ofrece una excelente descripción de la Casa Solariega y de lo que me permitiré llamar la «cultura de la Casa Solariega». Encontramos prácticamente los mismos perfiles en la introducción al *Decamerón* de Boccaccio; aparece descrita con todo lujo de detalles en *El rizo robado* de Pope como Hampton Court, la más completa de todas las Casas Solariegas; está dibujada con viveza en *El egoísta* de Meredith; y analizada en la cruel descripción de Bladesover que H. G. Wells hace en *Tono-Bungay* o en *Heartbreak House* de Bernard Shaw. Ya sea porque W. H. Mallock nos presente el patrón de la cultura de la Casa Solariega en *The New Republic* o porque Antón Chéjov explore su futilidad y falta de objetivos en *El jardín de los cerezos*, lo cierto es que la Casa Solariega constituye un tema recurrente en la literatura.

El *idolum* renacentista de la Casa Solariega es, pues, poderoso y completo. No conozco otro que haya logrado imponer sus parámetros y prácticas con tanto éxito en la mayor parte de la civilización europea. Aunque en origen era una institución aristocrática, consiguió penetrar en todos los estratos de la sociedad; y aunque tal vez no podamos ver su conexión de forma inmediata, creo que es responsable de la particular orientación que siguió la Revolución Industrial. Los niveles de consumo de la Casa Solariega son responsables de nuestra codiciosa sociedad.

5

Tal vez la forma más breve de dar una idea del carácter de las instituciones de la Casa Solariega consista en decir que son justo

lo opuesto de todo lo que Platón consideraba deseable en una buena comunidad. La Casa Solariega no tiene nada que ver con la felicidad de toda la comunidad, sino con el bienestar de los mandatarios. Las condiciones subyacentes a esta vida buena, limitada y parcial, son el poder político y la riqueza económica; y ambos han de obtenerse en cantidades prácticamente ilimitadas para que la vida florezca. Los principios básicos que caracterizan a esta sociedad son la posesión y el disfrute pasivo.

La posesión en la Casa Solariega se basa en el privilegio y no en el trabajo. El título de propiedad de la tierra, obtenido históricamente, en la mayor parte de los casos, mediante la fuerza y el fraude, constituye el fundamento económico de su existencia. Para hacer que los artesanos y los trabajadores que rodean la Casa Solariega sigan trabajando, es necesario impedirles el acceso a la tierra por cuenta propia, por lo que el usufructo de esta debe acabar siempre en manos del propietario, y no del obrero. Este énfasis en la propiedad pasiva revela la ausencia de una comunión activa entre la gente y el entorno de la Casa Solariega. Las actividades que aún perduran en la Casa Solariega —la caza, por ejemplo— se asientan en la imitación lúdica de prácticas que, en otro tiempo, desempeñaban un papel vital o bien preparaban para alguna función vital, a la manera en que jugar con muñecas supone una preparación para la maternidad. El ideal de la Casa Solariega es el de una existencia completamente sin funciones o, en el mejor de los casos, el de una existencia en la que todas las funciones propias de un hombre civilizado son realizadas por funcionarios. Puesto que dicho ideal no puede materializarse en el mundo real, por la simple razón de que está en total desacuerdo con la herencia biológica del hombre, en esta utopía es necesario llenar mediante el juego y el deporte una vacuidad por lo demás deseable.

Es indudable que la literatura y las bellas artes florecen en la Casa Solariega, pero lo hacen antes como objetos de contempla-

ción que como elementos activos y creativos en la vida comunitaria; es decir, exactamente del modo en que Platón las consideraba una influencia corruptora para la comunidad. En las artes, prevalece la mentalidad del *gourmet* —la costumbre de recibir y dejarse seducir por las cosas—, de modo que, en lugar de la capacidad para compartir el éxtasis creativo, el principal canon de apreciación es el «gusto», una determinada aptitud para discriminar entre estímulos sensoriales que, en esencia, es tan receptiva a un queso en descomposición como al sustento mismo de la vida. El efecto de este «apetito» en las artes puede detectarse en todos los elementos de la Casa Solariega, desde la bodega al tejado, pues tuvo como resultado valorar la recolección de cosas buenas por encima de su creación. Contemplada desde cierto ángulo, la Casa Solariega es poco más que la guarida de un ladrón o el escondrijo de un cazador: una anticipación en miniatura de los museos modernos de arte y de historia natural.

Observemos la arquitectura de la Casa Solariega. De haberse construido en Inglaterra durante los últimos trescientos años, probablemente siga ese estilo bastardo, de inspiración griega o romana, al que llamamos «renacentista». Si, por el contrario, ha sido construida en América durante los últimos treinta años, es probable que se trate de una residencia Tudor con vestigios de fortificación acastillada en su fachada. Habrá gran abundancia de cuadros en las paredes; de hecho, puede que incluso cuente con toda una galería consagrada a la pintura. Con toda probabilidad, sin embargo, dichas pinturas serán obras de otras épocas y otros países, creadas por hombres muertos hace mucho tiempo: acaso un retrato de Rembrandt, una miniatura persa, un grabado de Hokusai. Tal vez algún elemento particularmente refinado de la estructura —como una chimenea o parte del artesonado— haya sido extraído, pieza por pieza, de la Casa Solariega original, sita en Inglaterra, Italia o Francia; de la misma manera que muchos com-

ponentes de esta última quizá procedían de alguna abadía medieval. La misma porcelana que utilizamos hoy en nuestras mesas es una importación de la Casa Solariega que ocupó el lugar del peltre y el barro cocido; también lo es el papel pintado. En cualquiera de sus rasgos, todo constituye aquí un derivado; todo, en último análisis, fue robado o comprado a sus productores originales; y lo que no fue robado o comprado, fue copiado vilmente.

La insaciabilidad de la Casa Solariega en lo que se refiere a la posesión de arte solo es igualada por su incapacidad para crearlo. Aquí las artes no están casadas con la comunidad; son mantenidas por la Casa Solariega para su propio placer.

Es importante evitar cualquier tipo de confusión con respecto a los hechos y al ideal que estamos analizando. Existe una gran diferencia entre el saludable mestizaje de tradiciones que, como bien sabe el amante de la escultura griega clásica, conforma el mismo aire que el arte respira, y la costumbre, depredadora e imperialista, de saquear los objetos artísticos en que ha consistido esencialmente el método de la Casa Solariega en los tiempos modernos, como parece haber ocurrido también, hace un par de milenios, en la villa romana. Una cultura genuina toma regularmente prestado de otras culturas, pero se comporta como la abeja que va a la flor en busca de polen, y no como el apicultor que va al panal para aprovisionarse de miel. Existe un préstamo creativo y un préstamo posesivo, y la Casa Solariega se ha limitado por lo general a este último. De hecho, el ideal de la Casa Solariega es la posesión ilimitada: los grandes propietarios poseen tal vez cinco o seis casas a su nombre, aunque no necesiten más que una sola para dormir a cubierto.

El *idolum* de la Casa Solariega implica una disociación entre esta y la comunidad en la que está situada. Si se toman la molestia de analizar las condiciones de vida en la Edad Media, descubrirán que las diferencias de rango y riqueza no suponían una gran

diferencia entre la vida del señor del castillo y la de sus súbditos: aunque el hombre común no podía compararse con su señor, es evidente que ambos compartían las mismas limitaciones y que, a pesar de todas las exageraciones del código de caballería, este era tan ignorante, tan iletrado y tan tosco como aquel. También en las ciudades, el trabajador más humilde del gremio compartía las instituciones de sus maestros: las iglesias, las procesiones gremiales y la moralidad eran parte integral de una misma cultura.

La Casa Solariega cambió tales condiciones. La cultura dejó de ser entendida como participación en las actividades creativas de la propia comunidad para identificarse con la adquisición de los productos de otras comunidades, sin importar gran cosa si tales adquisiciones pertenecían al dominio de lo espiritual o de lo material. Por supuesto, el origen de esta ruptura puede rastrearse en la literatura medieval, con sus vulgares relatos rabelesianos y sus refinados romances de corte, pero la incorporación del *idolum* de la Casa Solariega acentúo esa separación en cualquier otra actividad comunitaria. Uno de los resultados de la ruptura fue que las instituciones populares se vieron privadas de sus contactos con el mundo general de la cultura y fueron languideciendo, o bien transformándose, de la misma manera que las escuelas públicas de Inglaterra fueron transformadas en instituciones de clase alta y acceso restringido. Mucho más importante fue tal vez el hecho de que cada Casa Solariega aislada se vio forzada a obtener, para su limitado círculo, todos los elementos necesarios para la vida buena de toda una comunidad tal como la había descrito Platón. En seguida nos ocuparemos de los efectos de esto.

6

ADMITAMOS, EN primer lugar, lo que resulta válido de la utopía de la Casa Solariega. El disfrute es un elemento necesario de la creación; y en su gusto por los regalos de la vida, por cosas tales como la distensión de los modales, la conversación fácil y agradable, el choque de ingenios y la sensibilidad ante las cosas bellas, la Casa Solariega ejerció, con toda probabilidad, un influjo humanizador. En la medida en que promovió la contemplación y la inclinación por las artes al margen de su posible uso como instrumentos de promoción cívica; en la medida en que alentó la idea de que todas nuestras actividades pragmáticas deben concretarse en cosas que merezcan tenerse o hacerse por sí mismas, la Casa Solariega estaba bien, sumamente bien. No había esnobismo alguno por parte de los círculos oficiales soviéticos cuando estos abrieron algunos palacetes como casas de reposo para los campesinos y los trabajadores e insistieron en que se respirase allí el aire de las Casas Señoriales a fin de superar las rudas usanzas del establo, el campo y el estercolero. Ruskin y Samuel Butler estaban posiblemente en lo cierto al insistir en que el perfecto caballero era un producto más refinado que el perfecto campesino o el perfecto artesano: lo es, esencialmente, porque tiene más vida. Incluso al hacer hincapié en la capacidad de apreciación estética, la Casa Solariega prestó un buen servicio, pues llamó la atención sobre el hecho de que existen criterios más permanentes —criterios que eran comunes a las artes de Grecia y de China— que aquellos que localmente se consideraban suficientes. En suma, la Casa Solariega puso de relieve un concepto de la perfección humana que era la suma de una docena de perfecciones parciales; y así todo lo que resultaba burdo e inadecuado en las culturas regionales empezó a salir a la luz y a ser criticado. Son virtudes que admito y que siguen siendo tan válidas hoy como lo fueron siempre.

Admitiendo lo anterior, la funesta flaqueza de la cultura de la Casa Solariega resulta, sin embargo, más palmaria. La Casa Solariega no percibió que el disfrute se asienta en la creación y, lo que es más, que es inseparable de ella. De hecho, se esforzó por poner la realización en un compartimento y el disfrute en otro, por lo que el artesano, al perder la capacidad de disfrutar de las bellas artes, perdió también la capacidad de crearlas. Las consecuencias de una rutina de disfrute desligada de la creación son igualmente debilitadoras, pues los amos de la Casa Solariega obtenían placer con demasiada facilidad —con solo chasquear los dedos, por así decir— y, como expertos, tendían a situar la novedad por encima del valor intrínseco. De ahí la sucesión de estilos que hicieron de la decoración de la Casa Solariega un motivo de mofa: china en una época, india en otra, persa la siguiente, con el estilo egipcio, el centroafricano y sabe Dios qué más esperando que llegue su turno. No hay necesidad de establecer un estilo porque no hay tareas que llevar a cabo ni problemas que solucionar, y tan pronto como el gusto por un estilo se agota es suplantado por otro a toda velocidad.

Sería imposible calcular hasta qué punto la Casa Solariega ha degradado nuestro gusto, pero albergo pocas dudas en lo que se refiere al origen de la degradación. Los manierismos estilísticos que pervirtieron las artes e impidieron el desarrollo de un estilo moderno congruente fueron obra de la cultura de la Casa Solariega. Recuerdo bien el tono desdeñoso con el que un fabricante de muebles de las Chiltern Hills me hablaba de cómo producía un Sheraton original: sus conocimientos sobre el diseño de mobiliario sólido estaban subordinados a los conocimientos que otra persona tenía sobre el «estilo». La injusticia que se cometía contra su destreza natural volvía al hombre tan mordaz que parecía que hubiese estado leyendo *Teoría de la clase ociosa* de Thorstein Veblen. Ocurre lo mismo con todas las demás artes. Una visita a las secciones industriales del Museo Metropolitano de Nueva York permite cons-

tatar cómo, lamentablemente, el gusto por la novedad que llevó a los Sheraton y los Chippendale a buscar «motivos clásicos» en determinada época hace que nuestros diseñadores de hoy busquen los motivos de esos Sheraton y esos Chippendale. Es lo que les ocurrió a las artes cuando el disfrute y la creación se separaron.

7

La orientación industrial del ideal renacentista es de una importancia capital.

Durante la Edad Media, la industria estaba dominada por la producción de bienes tangibles; los gremios establecían elevados criterios de diseño y calidad y, en la mayoría de los oficios, el objetivo del trabajador era ganarse la vida con su trabajo, y no simplemente ganar el dinero suficiente para liberarse de la necesidad de trabajar. No hace falta que diga que esto es claramente una generalización, ni tampoco que hay gran cantidad de pruebas de que existían intereses pecuniarios incluso bajo las mejores condiciones laborales. Pero parece justo reconocer que los ideales dominantes en el viejo orden industrial eran industriales más que comerciales. En las aventuras comerciales patrocinadas por la Casa Solariega en la época de los Drake y los Raleigh, aventuras que eran necesarias para hacerles llegar «navíos procedentes de las islas de las Perlas y los Caníbales», el énfasis pasó de la calidad del producto a la venta. La idea de trabajar y apostar para adquirir una multiplicidad de bienes ocupó entonces el lugar de ese ideal anterior que Henry Adams describió con tanta sensibilidad en su *Mont Sant-Michel and Chartres*. Así, como he dicho en otro lugar, la vida buena se convirtió en la Vida con Bienes: podía ser com-

prada. Si la comunidad en su conjunto no ofrecía las condiciones para tal vida, uno podía afanar lo que quisiera del almacén general e intentar monopolizar, para sí mismo y para su familia, todo lo necesario para llevar una vida buena en la comunidad.

¿Cuál es la principal consecuencia económica de este ideal? En mi opinión, consiste en exagerar la demanda de bienes, causando una duplicación tremendamente costosa del aparato de consumo. Si el límite de nuestras posesiones se corresponde simplemente con el volumen de nuestra bolsa; si la felicidad ha de adquirirse a través de una vida de comodidades y lujo; si se considera afortunado a un hombre que posee una casa y uno que posee cinco lo es cinco veces más; si no hay otro modelo de vida que ese, insaciable, que se ha establecido en la Casa Solariega... pues bien, en tal caso no existen límites al proceso de adquisición y gasto, y nuestras vidas terminan por reducirse al trabajo insignificante del cochero, el cocinero y el criado. Nuestra Casa Solariega no será meramente una casa: tendrá también una capilla, una galería de arte, un teatro, un gimnasio, tal como Rabelais imaginó. A medida que las posesiones comunitarias van escaseando, las posesiones privadas del individuo se multiplican; y al final, no queda más comunidad que una multitud anárquica de individuos, cada uno de los cuales hace lo que está en su mano para crear una Casa Solariega para sí mismo, a pesar de que el resultado concreto de sus esfuerzos —y esta es su triste tragedia y la crítica definitiva que puede lanzársele— quizá no sea nada mejor que seis habitaciones inadecuadas en los confines de la nada, en una zona residencial de Filadelfia.

La Casa Solariega es, pues, el patrón fundamental a través del cual el orden medieval se transformó en el orden moderno. No importa gran cosa si la Casa Solariega es una propiedad en Long Island o un chalé en Montclair; si se trata de una casa en Golder's Green o una mansión familiar en Devonshire: esto no son más que cuestiones de escala, pues la identidad subyacente es más

que obvia. El *idolum* de la Casa Solariega prevalece incluso cuando se habita en el centro de la metrópolis. Hoy más que nunca, la Casa Solariega trata de compensar con una abundancia de bienes materiales todo lo que se perdió con su divorcio de la comunidad subyacente; más que nunca, intenta ser autosuficiente dentro de los límites de las zonas residenciales. El automóvil, el fonógrafo y el radio-teléfono no han servido más que para incrementar dicha autosuficiencia. Y no será necesario que me extienda para demostrar cómo estos medios han acentuado el espíritu adquisitivo y el disfrute pasivo, no creativo y mecánico.

La apasionada demanda de bienes materiales de la Casa Solariega dio lugar a otra institución, Coketown; y es el *idolum* de Coketown, la contribución de la Casa Solariega a la era industrial, el que ahora vamos a examinar.

8

La principal diferencia entre las utopías individuales del siglo XIX y las «representaciones colectivas» de Coketown está en que las primeras estaban interesadas en reparar ciertos aspectos en los que Mánchester, Pittsburg y Elberfeld-Barmen se habían quedado por debajo del ideal. Al reparar tales aspectos, Bellamy y Hertzka estaban dispuestos a alterar las convenciones que regulaban la propiedad en general, y la de la tierra en particular, así como la acumulación de capital. El objetivo final era, sin embargo, el mismo, por lo que las diferencias resultan más aparentes que reales.

Si el ejemplo ilustrativo de la Casa Solariega es la Abadía de Thélème, el de Coketown aparece en la incisiva descripción del industrialismo que Charles Dickens presenta en *Tiempos difíciles*.

Coketown, tal como Dickens lo ve, es la quintaesencia de la era industrial. Se trata quizá de uno de los escasos *idola* del mundo moderno que no tiene parangón en ninguna otra civilización anterior que hayamos podido explorar. A fin de comprender lo que Coketown aporta al mundo, debemos reparar en que, antes de que viera la luz, el centro de cualquier ciudad europea importante estaba constituido por una plaza de mercado a la sombra de una catedral, un tribunal y una casa consistorial; aunque frecuentemente existía también una universidad en las cercanías. Este era el modelo más común. Los distintos barrios de la ciudad estaban subordinados a estas instituciones centrales y lo que se producía dentro de los muros de la ciudad procedía más o menos del trabajo de la comunidad local.

Coketown, por otro lado, era el resultado de otras condiciones y necesidades. El centro de su actividad era la factoría, en principio emplazada en la campiña, cerca de una caída de agua, y más tarde, cuando el carbón empezó a ser utilizado en las máquinas de vapor, en áreas más próximas a las explotaciones carboníferas. La fábrica se convirtió en la nueva unidad social; de hecho, se convirtió en la única unidad social, pues como comenta con agudeza Dickens, «la prisión se parecía al hospital; el hospital pudiera tomarse por prisión; la casa consistorial podría ser lo mismo prisión que hospital»; y todo, en fin, se parecía a la fábrica, un lúgubre edificio de ladrillos que, en otro tiempo, habían sido rojos o amarillos. El único objetivo de la fábrica es producir bienes para la venta; y el resto de las instituciones de Coketown son impulsadas solo en la medida en que no interfieran seriamente en dicho fin.

¿Cuáles son las características físicas externas de Coketown? Para empezar, la ciudad fue planificada por un ingeniero, con rigor matemático y un desprecio absoluto por las comodidades. Si hay colinas donde se planea construir Coketown, las colinas son aplanadas; si hay pantanos, se rellenan; si hay lagos, se drenan. El

patrón que determina sus actividades es el de la estructura hipodámica. No se toleran desviaciones ni excepciones en la ejecución de este plan: ninguna calle habrá de cambiar ni un milímetro de su trazado para salvar un grupo de árboles o proporcionar una vista agradable. En lo referente al transporte y las comunicaciones, el objetivo es «llegar a algún lado» y, según parece, uniendo líneas rectas en rectángulos, se agiliza dicho objetivo. Sin embargo, todas las ciudades antiguas demuestran que un sistema radial de intercomunicación es mucho más económico que la estructura hipodámica. El resultado es que las avenidas de Coketown no tienen fin, pues comienzan en un cuaderno de apuntes y terminan en el infinito. Es imposible acceder a las cárceles, hospitales y sanatorios de los que tanto se jacta Coketown por la parte frontal; la tendencia es a pasar corriendo por su lado. Es todo lo que puede decirse sobre el trazado físico de la ciudad industrial; lo que queda está oscurecido por el humo.

La fábrica es el centro de la vida social de Coketown; es en ella donde la mayor parte de la población pasa sus días. En su estado más puro, esto es, durante la primera mitad del siglo XIX, y en una gran cantidad de centros urbanos hasta el día de hoy, la fábrica es la única institución que ofrece algo parecido a una vida social, a pesar del hecho de que el incesante trabajo que marca su rutina reduce hasta tal punto las bendiciones de las relaciones humanas que la embriaguez y la copulación terminan por ser los únicos entretenimientos a los que pueden entregarse sus habitantes para aliviar el noble deber de proveer al resto del mundo de bienes de primera necesidad, de confort, de artículos de lujo y de inutilidades.

El *idolum* de Coketown se ha desintegrado un poco durante las dos últimas décadas bajo la influencia del movimiento de la ciudad jardín, y soy consciente de que, hasta cierto punto, estoy rememorando una causa perdida y un idealismo abandonado. Sin embargo, en kilómetros y kilómetros de barriadas obreras, como

las que nos encontramos en Battersea y Filadelfia, en vetustas estaciones de ferrocarril y en edificios como los Mechanics Halls de Pittsburg y Boston, continúa viva la idea de lo que Coketown representaba cuando Coketown, ese Frankenstein creado por la Casa Solariega, todavía no había sido repudiado por su creador.

Coketown está consagrada a la producción de bienes materiales, y no hay bien en Coketown que no derive de dicho objetivo. El único disfrute posible para quienes viven inmersos en la rutina de Coketown es la creación mecánica; o lo que es lo mismo, las actividades de tipo industrial y comercial. Y el único resultado de toda esta producción es... más producción. De aquí se sigue que todos los criterios vigentes en Coketown son de orden cuantitativo: tantas máquinas, tantas toneladas de baratijas, tantos kilómetros de tubería, tantos dólares de beneficio. En una comunidad así, las oportunidades para la autoafirmación y el espíritu constructivo son prácticamente ilimitadas; y cada vez que contemplo la perfección mecánica de una imprenta, no puedo dejar de reconocer lo fascinantes que son tales oportunidades y lo profundamente que satisfacen ciertas necesidades de nuestra naturaleza. El aspecto más negativo de Coketown es, sin embargo, que esas son las únicas oportunidades disponibles; y los trabajos cuyos criterios son de tipo cualitativo, el trabajo de los estudiosos, de los artistas y de los científicos, o bien está condenado deliberadamente al ostracismo o bien está acoplado a la máquina. El artista, por ejemplo, se ve obligado a cantar las alabanzas de los productos de Coketown o a pintar el retrato de su suprema realización estética: el Hombre Hecho a Sí Mismo.

En su estado prístino, Coketown no es una comunidad completa, por lo que es natural que el *idolum* haya incorporado ciertos elementos adicionales. En primer lugar, las actividades de Coketown, sean o no benéficas, solo satisfacen ciertas facetas de la naturaleza humana. Aunque es mucho lo que puede hacerse, gra-

cias a la educación obligatoria, para someter a la generación más joven a la disciplina de la máquina y demostrarle que no hay que interferir de ninguna manera en su actividad continua —pues el trabajo en Coketown, como temerosamente predijo Samuel Butler en *Erewhon*, consiste esencialmente en la simple asistencia a la máquina—, de vez en cuando los ígneos instintos de los trabajadores rompen la costra solidificada de la rutina producida por la escuela y la fábrica y las energías ocultas de la población fluyen hacia la Casa Solariega, o bien hacia ese otro simulacro de la vida social que es Broadway.

Coketown para la semana laboral, la Casa Solariega para los fines de semana: he aquí el compromiso adoptado en la práctica, por más que las casas solariegas de la clase trabajadora no sean más que una réplica diminuta de las viviendas de los barrios bajos, situadas cerca del mar o de la montaña. Por otro lado, hay que reconocer que, en términos ideales, existe una población ligada permanentemente a la Casa Solariega y otra ligada permanentemente a Coketown. En *La máquina del tiempo*, Wells nos ofrece una descripción de Coketown que tal vez sea un tanto excesiva en alguno de sus detalles: la población de la Casa Solariega vive, feliz y despreocupada, sobre la superficie de la tierra, rodeada de todas las bendiciones de un alegre fin de semana; mientras que la población fabril, los Morlocks, habita las entrañas de la tierra y se ocupa de las funciones industriales imprescindibles. La imagen que presenta Wells es, sin embargo, un tanto exagerada, y nosotros deberíamos contentarnos con una descripción tan clara y sencilla que incluso los señores Bounderby y Gradgrind pudieran aprobar.

Tal como está planteado Coketown, todo lo que no contribuye a las necesidades materiales de la vida es considerado confort, y todo lo que no contribuye ni al confort ni a las necesidades es considerado un lujo. Estos tres niveles de bienes corresponden a las tres clases de la población: los productos básicos son para el

nivel más bajo, el de los trabajadores manuales, a los que habría que añadir miembros complementarios como los empleados, los profesores y los pequeños funcionarios; el confort es para las clases acomodadas, es decir, para la reducida clase de los comerciantes, los banqueros y los industriales; mientras que el lujo es para la aristocracia, si es que todavía existe dicho grupo hereditario, y para todos aquellos que consiguen elevarse por encima de los dos niveles anteriores. No hace falta decir que, entre los artículos de lujo, ocupan un lugar destacado el arte y la literatura, así como cualquier otro interés permanente de una vida pautada por valores humanos.

Permítasenos señalar qué tipo de mejora suponen las tres clases de Coketown en comparación con las tres clases de Platón. La costumbre de limitar las ganancias de la clase trabajadora al nivel de subsistencia resulta singularmente efectiva para mantener a sus miembros ocupados en la producción —siempre y cuando la sobreproducción no los expulse del mercado de trabajo— y es, en consecuencia, una garantía de eficiencia y aplicación que Platón, deplorablemente obtuso en esta materia, no previó. Es igualmente obvio que la vida de un ciudadano de clase media, que tiene comida y bebida en abundancia, su vida protegida por la policía, su monedero protegido por la compañía de seguros, su felicidad espiritual protegida por la iglesia, su filantropía protegida por las organizaciones caritativas, su inteligencia protegida por el periódico y sus privilegios económicos protegidos por el Estado; es obvio, en fin, que ese ciudadano de clase media es un individuo mucho más afortunado y dichoso que aquellos guerreros platónicos cuya existencia consistía en un esfuerzo perpetuo por mantener en forma cuerpo y mente. Por lo que respecta a los Guardianes del Estado, está claro que Platón no ofrecía ningún aliciente para atraer a un hombre de negocios normal a la realización de semejantes tareas: cualquiera que ganase cien mil dólares al año se lo

pensaría dos veces antes de asumir el liderazgo de la empobrecida comunidad platónica, mientras que en Coketown descubriría que su simple capacidad para hacer dinero sería tomada como prueba suficiente de su educación, su perspicacia y su sabiduría en cualquier aspecto de la vida. En último lugar además, Coketown acoge a los artistas con una cordialidad que hubiese avergonzado al filósofo. Coketown puede permitirse sus lujos porque, cuando se considera la cuestión como es debido, un cuadro raro puede llegar a tener un valor equiparable al de un sello raro y constituye, en consecuencia, una adquisición aceptable.

De hecho, Coketown no plantea más que una pregunta a las artes: ¿para qué sirven? Si la respuesta puede expresarse en dinero, el arte en cuestión se considerará casi tan satisfactorio como un dispositivo para ahorrar trabajo, incrementar la velocidad o multiplicar la producción.

9

EXISTE TODAVÍA otro fenómeno económico en Coketown que hay que tener en cuenta, un instrumento monumental sin el cual se atascarían sus engranajes y se extinguiría su aliento.

Me refiero a los montones de basura.

El objetivo de la producción en Coketown es, naturalmente, más producción; y solo fabricando cosas de una calidad lo suficientemente baja para que se hagan pedazos cuanto antes, o bien cambiando la moda lo suficientemente a menudo, puede mantenerse la mayor parte de su maquinaria en funcionamiento. La furia productiva de Coketown solo puede equilibrarse con una furia consumista del mismo tenor; la continencia le resultaría fatal.

Como resultado, nada hay en Coketown que sea definitivo, permanente o inalterable: estas cualidades son otra forma de llamar a la muerte. Coketown produce porcelana para que se rompa, ropas para que se desgarren y casas para que se vengan abajo; y si algo queda en pie de una época en la que las cosas se hacían con mayor solidez, se le encarcela en un museo donde, como monumento de una era retrógrada, se convierte en motivo de burla, o bien se la condena a la demolición como un trasto viejo. El *idolum* de Coketown es tan poderoso que, en el mundo real, edificio tras edificio sigue sufriendo daños irreparables a manos de sus bárbaros: yo mismo he visto con mis propios ojos cómo las fachadas de inocentes casitas de madera del siglo XV eran arrasadas por yeseros del XIX en nombre del progreso.

En Coketown, puede determinarse el estatus de cualquier familia por el tamaño de su montón de basura. De hecho, «hacer un montón de pasta» en los mercados de Coketown es, en último término, hacer otro montón —de porquería, chatarra y desperdicios— en los límites de la ciudad, donde la zona industrial se desparrama por toda la campiña. Así pues, en Coketown, el consumo no es meramente una necesidad: es un deber social, un medio de hacer que «los engranajes de la civilización» sigan girando. A veces, parece existir la posibilidad de que esta utopía fracase en su propósito al producir bienes a un ritmo tan desenfrenado que los montones de basura se queden rezagados con respecto a las demandas del mercado; y si bien esto empaña un tanto la perfección teórica de la organización social de Coketown, acaba por ser compensado en los periodos de guerra, cuando el mercado resulta prácticamente inagotable y la prosperidad aumenta hasta que la clase trabajadora se acerca al nivel de vida de las clases acomodadas, aunque sin haber recibido previamente la preparación suficiente para hacer su contribución al montón de basura. Un paso serio este último, pues, en la confusión generada, la clase

trabajadora podría optar por reducir sus días laborables y disfrutar de su ocio sin el debido esfuerzo consumista.

Este es, pues, el *idolum* de Coketown. Hay ciertas características que deben ser señaladas. La primera de ellas es que, cuando toda su pretensión e idiotez han sido reducidas a cenizas, aún queda una cierta realidad sólida. Es obvio que un entorno consagrado exclusivamente a la producción de bienes materiales no es el tipo de entorno apropiado para una buena comunidad, pues la vida es algo más que decidir lo que comeremos y con qué ropa nos vestiremos: es una interacción con todo un mundo de paisajes, criaturas vivientes e ideas, en comparación con el cual Coketown es una simple pústula sobre la superficie de la tierra. Sin embargo, en cuestiones como la fusión del acero, la construcción de carreteras y el desarrollo de ciertas operaciones industriales esenciales, los objetivos son hasta cierto punto relevantes: ya nos los encontramos en la *Cristianópolis* de Andreae. No es preciso desechar lo bueno que tiene el industrialismo por el simple hecho de que no abarque lo que está más allá de él.

Hasta cierto punto, pues, usar energía mecánica en lugar de energía humana es algo bueno; al igual que lo son la producción a gran escala, la división del trabajo y la división de operaciones; y también la rapidez de los transportes, la precisa metodología del ingeniero y algunos otros rasgos del mundo industrial moderno. Incluso podría decirse una palabra a favor de la eficiencia y en contra de «hacer las cosas más o menos bien». Pero Coketown cometió el terrible error de que creer que todas esas cosas eran buenas en sí mismas. La construcción de nuevas fábricas, por ejemplo, atraía a una población creciente hacia la ciudad y Coketown no cayó en la cuenta de algo que Platón había señalado: a partir de cierto punto, la ciudad como unidad social deja de existir. «Más y mejor» era la divisa de Coketown, que rehúso terminantemente reconocer que no hay una relación necesaria entre estos dos ad-

verbios. Todo el proceso a favor o en contra de Coketown descansa sobre nuestra aceptación de la expresión «hasta cierto punto». Hasta cierto punto, el industrialismo es bueno, especialmente en su fase moderna, neotécnica, eléctrica; Coketown, por su parte, cree que no existe límite a la utilidad del industrialismo.

Hasta cierto punto... pero ¿cuál? La respuesta es: hasta el punto en que el cultivo de una vida humana en una comunidad de seres humanos se vuelve difícil o imposible.

Los hombres se juntan —afirma Aristóteles— para vivir, y permanecen juntos para llevar una vida buena. Esta voluntad de vivir una vida buena constituye la única forma de controlar y equilibrar Coketown; y tal vez se deba a nuestra falta de preocupación al respecto que las consecuencias prácticas del *idolum* de Coketown hayan sido tan devastadoras. «Las invenciones y la organización —declara admirablemente George Santayana—, que deberían haber incrementado el tiempo de ocio al producir lo esencial para la vida con poco trabajo, no han hecho más que incrementar la población, degradar el trabajo y difundir el lujo». William Morris concibió un futuro en el que los hombres descartarían multitud de sofisticadas máquinas porque podrían vivir más felizmente y —sí— también trabajar más felizmente sin ellas. Si sería efectivamente posible o no abandonar buena parte de la organización y la maquinaria modernas constituye tal vez una hipótesis discutible; pero dicha posibilidad se torna cuando menos concebible una vez comenzamos a mostrar más interés por las consecuencias efectivas del industrialismo en la vida y la felicidad de la gente implicada que por las ganancias amontonadas sobre el papel, que se materializan, en último término, en un interminable montón de basura.

10

¿Por qué medios mantiene la Casa Solariega a Coketown trabajando para ella? El *idolum* de la Casa Solariega, construido durante el Renacimiento, y el *idolum* de Coketown, formado a comienzos del siglo xix, son obviamente dos mundos separados; y para que ambos pudieran hacerse realidad en nuestra vida cotidiana hubo que confeccionar una estructura que los conectase entre sí. Dicha estructura fue el mito social, la utopía colectiva del Estado nacional.

En cierto sentido, podemos contemplar el Estado nacional como un hecho; aunque ese gran filósofo del Estado nacional que fue Mazzini se dio cuenta de que este debía ser permanentemente deseado, por lo que su existencia está claramente en un plano diferente al de la existencia de un pedazo de territorio, un edificio o una ciudad. De hecho, su existencia solo se ha tornado creíble gracias a la persistente proyección de esa utopía durante los últimos trescientos o cuatrocientos años, pues todas las minuciosas descripciones que ofrece el historiador político sobre el Estado nacional, su pueblo, sus orígenes y sus instituciones, recuerdan en gran medida a aquella bella historia que contaba Hans Andersen sobre el rey que se paseaba desnudo por la calle porque dos pícaros sastres lo habían persuadido de que le habían diseñado y elaborado un hermoso atuendo.

Nos resultará más fácil apreciar esta hermosa fabulación del Estado nacional si nos desviamos un instante y echamos un vistazo al mundo real tal como lo interpretan el geógrafo y el antropólogo. Estos son los hechos materiales a los que se pretendió desafiar con la creación de la utopía del nacionalismo.

II

La tierra, tal como la contempla el geógrafo, se divide en cinco grandes masas terrestres. Estas masas, a su vez, pueden desgajarse en cierta cantidad de regiones naturales, cada una de las cuales incluye, dentro de unos confines desiguales y aproximados, una determinada combinación de suelo, clima y vegetación. De ahí surgieron ciertas ocupaciones primitivas, practicadas originalmente por sus habitantes, las cuales fueron evolucionando después en función de los avances del comercio y de la técnica. En ocasiones, entre esas regiones naturales existen fronteras, como la barrera de los Pirineos, que separa a «Francia» de «España»; pero estas barreras jamás han impedido que se produzcan movimientos de población entre una y otra área. A fin de tener un conocimiento más fidedigno de las agrupaciones regionales en ciertas áreas relevantes, el lector puede consultar con provecho la obra de H. J. Fleure *Human Geography in Western Europe.*

Estas regiones naturales constituyen los cimientos de las regiones humanas; esto es, la agrupación no política de la población, basada en el suelo, el clima, la vegetación, la vida animal, la industria y la tradición histórica. Descubrimos que la población de cada una de dichas regiones no consiste en una multitud de individuos atomizados; bien al contrario, al señalar casas y edificios en un mapa topográfico, el geógrafo constata que personas y casas forman unidades de un tamaño más o menos limitado llamadas ciudades, pueblos, aldeas y caseríos. Normalmente, se establece una gran cantidad de intercambios entre dichas agrupaciones. En la Edad Media, antes de que se crease la utopía del Estado nacional, el peregrino, el estudioso itinerante, el jornalero y el cómico de la legua recorrían las principales vías de Europa. Sin embargo y tal como indica el economista alemán Buecher, bajo la tutela del

Estado nacional, la población tiende a ser más estable y aumenta más el transporte de bienes que el de personas. Es importante darse cuenta de que, hasta donde llegan los conocimientos del geógrafo, este comercio e intercambio entre los distintos grupos locales ha formado parte de la civilización occidental al menos desde el neolítico. Se produce continuamente entre individuos y grupos en diferentes lugares y, en términos estrictamente geográficos, es más fácil que se dé entre —pongamos por caso— Dover y Calais que entre Calais y París.

Lo curioso de esta utopía del Estado nacional es su relación completamente accidental con los datos de la geografía. Dondequiera que convenga a los propósitos de los Guardianes del Estado, se ignoran los hechos y se *crea* una relación artificial. Las comunidades humanas identificadas por el sociólogo regional no siempre coinciden con aquellas que el hombre de Estado desea incorporar como «territorio nacional», y cuando este conflicto se produce, antes se impone la idea que la realidad, y si es necesario, mediante la fuerza bruta.

En la utopía del Estado nacional no existen regiones naturales; y si se tolera la agrupación, igualmente natural, de la gente en pueblos, aldeas y ciudades —que, como señalaba Aristóteles, tal vez sea lo que principalmente distingue al hombre del resto de los animales—, es solo porque responde a la ficción de que el Estado concede a dichos grupos una porción de su omnipotente autoridad —o como suele llamársele, de su «soberanía»— y les permite ejercitar una vida corporativa. Desgraciadamente para este hermoso mito, en cuya construcción han trabajado generaciones de abogados y estadistas, las ciudades existían antes que los Estados —había una Roma junto al Tíber mucho antes de que hubiese un Imperio romano— y la generosa autorización del Estado es simplemente el reconocimiento formal de un hecho consumado.

Echemos un vistazo a este mundo de utopías nacionales. El contraste entre el mapa del político y el del geógrafo resultaría de lo más sorprendente si no fuera porque nuestros ojos ya están acostumbrados y porque, en los tiempos modernos, se nos ha enseñado a considerarlo inevitable. En lugar de las agrupaciones naturales en masas terrestres y regiones, nos encontramos con multitud de líneas arbitrarias: fronteras como las que separan Canadá de los Estados Unidos, o Bélgica y Holanda, son tan frecuentes como la frontera marítima que rodea Inglaterra. Unas veces esos territorios nacionales son grandes y otras pequeños, pero las grandes dimensiones de imperios como el francés, el inglés o el estadounidense nada tienen que ver con una esencial identidad de intereses entre las diversas comunidades que los integran, sino con el hecho de que un gobierno político los mantiene unidos por la fuerza. Dicho de otra manera, las fronteras nacionales continúan existiendo solo mientras sus habitantes sigan respetándolas, aceptando pagar impuestos para costear las aduanas, las oficinas de inmigración, las patrullas fronterizas y los sistemas educativos; y mientras estén dispuestos, en última instancia, a dar la vida para evitar que otros grupos crucen sin permiso esas líneas imaginarias.

La principal preocupación de la utopía nacional consiste en apoyar al gobierno central, pues el gobierno es el guardián del territorio y del privilegio. La función prioritaria de dicho gobierno es mantener el territorio claramente definido y ampliar sus límites cuando tal cosa sea posible, de forma que se amplíe también la zona sujeta a impuestos. Al enfatizar la importancia de estas preocupaciones e insistir constantemente en los peligros de la rivalidad con otras utopías nacionales, el Estado traza un puente entre la Casa Solariega y Coketown y persuade a los trabajadores de esta última de que tienen más en común con las clases que los explotan que con otros grupos en una comunidad más reducida. Se diría que, incluso como ideal, esta reconciliación entre Coke-

town y la Casa Solariega tiene algo de milagroso, y tal vez resulte interesante examinar con un poco más de cuidado el mecanismo que la hace posible.

12

EL PRINCIPAL instrumento del Estado nacional es la Megalópolis, su mayor ciudad, el lugar en el que se creó el *idolum* de la utopía nacional y donde es perpetuamente reinventado.

Para captar la quintaesencia de la Megalópolis debemos olvidarnos de la tierra palpable, con su manto de vegetación y su carpa de nubes, e imaginar lo que sería el paisaje humano si pudiera estar completamente confeccionado con papel, pues el objetivo último de la Megalópolis es controlar la totalidad de las relaciones y de la vida humana por medio del papel.

Los primeros años de la vida de un joven ciudadano de la Megalópolis se emplean en la adquisición de las herramientas necesarias para la correcta utilización del papel. Los nombres de dichas herramientas son: escritura, lectura y aritmética, y en otro tiempo constituían los principales elementos de la educación de cualquier megalopolitano. Existía, sin embargo, no poca insatisfacción, sobre el papel, con respecto a este currículo en cierto modo estéril, de forma que en una fecha temprana de la historia de la Megalópolis, se añadieron, sobre el papel, otra serie de materias como la literatura, la ciencia, la gimnasia y los trabajos manuales. De hecho, es perfectamente posible que un estudiante megalopolitano conozca la fórmula atómica de la arcilla sin siquiera haberla visto sobre la tierra desnuda, que manipule madera de pino en su taller sin haber paseado jamás por un pinar y que hojee las

obras maestras de la poesía sin haber experimentado una única emoción que le permita apreciar algo que no sean esas influyentes revistas megalopolitanas en las que se publican historias guarras. Sin embargo, mientras sus horas de asistencia puedan registrarse en un papel, mientras pueda dar pruebas satisfactorias del aprovechamiento de sus estudios sobre papel de examen, su preparación para la vida será prácticamente completa; y así se licenciará con un certificado de estudios, de papel, que le dará acceso a las industrias de Coketown o las abundantísimas oficinas de la propia Megalópolis.

El final de este periodo de tutela del papel no es sino el preludio a su continuación bajo otra forma, pues la vida del megalopolitano está dedicada religiosamente al cuidado de aquel. El diario, el libro de contabilidad y el fichero son los medios a través de los cuales entra ahora en contacto con la vida, mientras que las revistas literarias y los tebeos son los medios gracias a los cuales escapa de ella. Mediante esa especie traslúcida de papel conocida como celuloide, ha sido posible expulsar de los escenarios a la gente de carne y hueso; y de esta forma, el drama de la vida, tal como lo narran los escritores megalopolitanos, puede escenificarse a un paso de la realidad. En lugar de viajar, el megalopolitano contempla cómo el mundo se desliza ante sus ojos, sobre el papel; en lugar de lanzarse a la aventura por esos caminos de Dios, la aventura viene a su encuentro, sobre el papel; en lugar de buscar pareja, puede ver su dicha consumada —sobre el papel—. De hecho, el megalopolitano llega a estar tan acostumbrado a experimentar todas sus emociones sobre el papel que se le puede entretener con la simple representación estática de un jarrón de flores en una pantalla de cine. Pobre palurdo, su ignorancia de la naturaleza es tan vasta que a cierto artista de variedades, que pretendía divertirlo imitando la llamada de algunas aves y animales, le pareció ingenioso servirse de películas de gallos, perros y gatos

para que sus imitaciones ganasen viveza en una mente completamente desprovista de imaginación.

La noción de acción directa, de relaciones directas, de asociación directa es ajena a la Megalópolis. Si toda la comunidad, o algún grupo dentro de ella, tiene que emprender cualquier acción, es necesario que esta pase por el parlamento megalopolitano y quede fijada sobre el papel, después de que un número incontable de personas, que no tienen ningún interés genuino por el asunto, den su parecer al respecto también sobre el papel. Cualquier comunicación debe establecerse principalmente sobre el papel y, si dicho medio no está directamente disponible, se emplearán instrumentos auxiliares como el teléfono. La principal forma de asociación en la Megalópolis es el partido político, y es a través del partido político como el megalopolitano expresa sus puntos de vista, sobre el papel, acerca de lo que sería necesario para modificar la constitución de papel o promover el bienestar de la comunidad de papel. Y esto por más que sea consciente de que las promesas de los partidos políticos están escritas en lo que los megalopolitanos, en sus momentos más cínicos, llaman papel «no negociable» y de que probablemente nunca pasarán de ahí.

Por medio del tráfico de todo tipo de bienes producidos en Coketown y del dominio de ciertos tipos de papel conocidos como hipotecas y garantías, la Megalópolis asegura la provisión de auténtica comida y auténticos productos de primera necesidad procedentes del campo. A través de una incesante producción de libros, revistas, periódicos, películas adocenadas y material al por mayor, la Megalópolis se asegura de que el *idolum* de la Utopía nacional se mantenga vivo en la mente de las capas bajas del país. En último lugar y gracias a los mecanismos de la «educación nacional» y de la «publicidad nacional», todos los habitantes de dicha utopía están persuadidos de que la vida buena es la que se vive, sobre el papel, en la capital; y que solo puede alcanzarse algo aproximado a

esa vida si se come la comida, viste la ropa, mantienen las opiniones y adquieren los bienes puestos a la venta en la Megalópolis. De este modo, el principal objetivo de cualquier otra ciudad de la Utopía nacional es llegar a ser como la Megalópolis; su mayor esperanza es crecer hasta alcanzar el tamaño de la Megalópolis; su orgullo es ser otra Megalópolis. Cuando los moradores de la Megalópolis sueñan con un mundo mejor, se trata tan solo de un perfeccionamiento de papel de esa Utopía nacional que Edward Bellamy anticipó en *El año 2000, una visión retrospectiva*.

Al trabajar en conexión con el Proceso Maquínico de Coketown, la Megalópolis erige un modelo de vida que puede expresarse en términos comerciales sobre el papel, aunque no ofrezca ninguna satisfacción tangible en lo que se refiere a bienes, servicios y perfecciones. El mayor orgullo de dicho modelo es la uniformidad; es decir, su aplicabilidad por igual a cualquier persona de la comunidad, con independencia de cuáles sean su historia, sus circunstancias, sus necesidades y sus verdaderas aspiraciones. De ahí que los bienes que la Megalópolis crea profusamente sean, en su mayor parte, del tipo de la canalización o las instalaciones sanitarias, que si bien no elevan la alegría de vivir, al menos hacen que la rutina de la vida megalopolitana sea algo menos temible.

La consecuencia de toda esta estandarización y uniformidad es que lo que originalmente era una ficción con el tiempo se transforma en un hecho. Por mucho que, en origen, los habitantes de la utopía nacional pudieran ser tan diversos como los árboles de un bosque, bajo la influencia de la educación y de la propaganda, tienden a volverse tan semejantes como los postes de telégrafo a lo largo de una carretera. Dice mucho a favor de la Megalópolis que la Utopía nacional se haya justificado a sí misma en términos pragmáticos. Creó sobre el papel el tipo de ambiente mental necesario para que se produjese un suave acoplamiento entre Coketown y la Casa Solariega. ¿Qué es, de hecho, la Mega-

lópolis sino un purgatorio de papel, un medio a través del cual los pecadores de Coketown, el infierno de los productores, pueden finalmente alcanzar la dicha eterna de la Casa Solariega, el cielo de los consumidores?

13

Debería quedar claro que, al describir la Utopía nacional y la Megalópolis, he estado tratando de delinear lo que Platón llamaría la «forma pura». Y confío en que lo esté igualmente que la forma pura es un *idolum*, al que cualquier Estado nacional o metrópolis realmente existentes solo se aproximan en la medida en que no exista un conflicto demasiado grave entre ese *idolum* y los hombres y mujeres reales, las comunidades reales, las regiones reales y las ocupaciones cotidianas reales que, a pesar del dominio de tales *idola*, siguen existiendo y ocupando nuestra atención. La educación formal no ha ocupado por completo el lugar de la educación vital; la lealtad al Estado no ha tenido un éxito completo como sustituto de fidelidades y afiliaciones más profundas; en ocasiones, por aquí y por allá, las personas todavía se encuentran cara a cara, comen comida de verdad, cavan la verdadera tierra, aspiran el aroma de verdaderas flores, en lugar del perfume sintético de las flores de papel, e incluso se dejan arrebatar por verdaderas pasiones amorosas. Es cierto que tales realidades suponen una influencia perturbadora: siempre amenazan con socavar los *idola* que los políticos, los periodistas y los académicos para todo construyen con tanto empeño. Pero ahí siguen, y ni siquiera el más obstinado de los idealistas puede evitar enfrentarse de vez en cuando a ese mundo que él mismo niega.

Si usted y yo fuésemos unos ciudadanos perfectos de la Megalópolis, en ningún caso permitiríamos que algo se interpusiera entre nosotros y nuestra lealtad al Estado: si el Estado exigiese el pago de nuestros impuestos, no deberíamos lamentarnos por las diversiones de las que tendríamos que privarnos para pagarlos; si el Estado nos pidiese que fuéramos a la guerra, nada —ni las exigencias de la familia o de nuestra ocupación, ni nuestras convicciones morales— debería interferir jamás entre nosotros y nuestro deber nacional. Por la misma razón, no deberíamos comer nunca otra cosa que lo que se ha publicitado a nivel nacional, ni comprar nada directamente al productor si es posible comprárselo a un tercero en la Megalópolis. No deberíamos leer más literatura que la producida en nuestro propio país, ni desear otro clima que el que nuestro país pueda ofrecernos, ni tratar de encontrar en otra cultura, alejada en el espacio o en el tiempo, nada de lo que parece que echamos en falta en nuestro propio entorno. Si esta utopía del nacionalismo pudiese realizarse en su integridad, sería autosuficiente; y no habría nada sobre la tierra, en el cielo o en las profundidades submarinas que no llevase la marca registrada de la Megalópolis.

14

TAL VEZ la imagen de la Utopía nacional que he dibujado sea demasiado oscura para que destaque con claridad; debería arrojar un poco de luz para obtener una mejor definición.

Del mismo modo que, en Coketown, la eficiencia de la producción mecánica era positiva hasta cierto punto, también la uniformidad de la utopía nacional es positiva dentro de ciertos límites.

Históricamente, parece que el Estado nacional apareció, en cierta medida, porque los medievales descubrieron las ventajas de viajar, bajo protección real, por los caminos reales, y también porque descubrieron que las leyes y las costumbres comunes, los pesos y las medidas comunes constituían, en términos generales, una ventaja con respecto a la multitud de irregularidades sin sentido que seguían existiendo en determinados vecindarios. Supuso una clara victoria para la vida buena que, por ejemplo, los habitantes de Londres y los de Edimburgo se dieran cuenta de que tenían algo en común como ciudadanos de un mismo país y que destacaran las semejanzas que les unían como hombres, en lugar de los antagonismos que les separaban como moradores de ciudades distintas. Si el Estado nacional levantó barreras comerciales contra otros países, fue en todo caso para derribar otras que, durante mucho tiempo, habían existido en regiones aún más restringidas y, que en ciertas ciudades italianas y francesas, siguieron vigentes durante muchos años. Todo esto fue para bien.

Pero la uniformidad no es buena en sí misma. Es buena solo en la medida en que promueve la asociación y las relaciones sociales. Al derribar barreras menores, el Estado creaba otras mayores, generando uniformidades nacionales en regiones donde no tenían razón de ser. Además, el nacionalismo es enemigo de la unidad cultural y perpetúa conflictos irrelevantes en el Reino del Espíritu, donde no deberían existir ni esclavos ni hombres libres, ni blancos ni negros, ni ciudadanos ni extranjeros. De hecho, los dos grandes vehículos culturales de la Edad Media —el latín y la Iglesia católica— fueron destruidos por la propagación de la lengua nacional —aquella que se hablaba en la capital de la nación— y por la Iglesia nacional —aquella que se sometía al Estado—; y nada de lo que el nacionalismo ha hecho desde entonces ha compensado la pérdida. Por un lado, el *idolum* del Estado nacional es demasiado estrecho, porque el mundo de la cultura es la herencia común de todos los

hombres, y no solo ese segmento de ella al que llamamos «literatura nacional» o «ciencia nacional». Y por otro, es demasiado grande, pues no existen más que vínculos de papel entre hombres que están tan alejados los unos de los otros como Bermondsey y Bombay, o como Nueva York y San Francisco. La comunidad temporal —como agudamente señaló Auguste Comte— es local, restringida y multiforme; esta es su naturaleza esencial y esas son sus limitaciones. La comunidad espiritual es universal. Cuando la Utopía nacional, en su extensión imperialista, intentó restringir la comunidad espiritual y universalizar la comunidad temporal, cometió un gran delito cultural; y es esta herejía contra la vida buena la que convierte en mezquinas y falsas todas sus pretensiones.

15

Si Coketown, la Casa Solariega y la Utopía nacional no hubieran pasado del papel, sin duda habrían hecho una amena y edificante contribución a nuestra literatura. Por desgracia, estos mitos sociales son poderosos. Han moldeado nuestras vidas y son el origen de muchos de los grandes males que, como hierbas venenosas, amenazan con ahogar la vida buena en nuestras comunidades. No he criticado con tanto tesón estos mitos porque sean utopías, sino más bien porque siguen provocando daños generalizados. Por eso me ha parecido que merecía la pena señalar que están en el mismo nivel de realidad que la *República* o *Cristianópolis*. Tal vez podamos abordar nuestras instituciones con algo más de valentía cuando nos demos cuenta de hasta qué punto son una creación nuestra, y de cómo se desvanecerían como humo llevado por el viento sin nuestra perpetua «voluntad de creer».

CAPÍTULO ONCE

De cómo hacer balance de las utopías parciales.

I

HA HABIDO MUCHOS PERIODOS en la historia en los que los hombres consideraron imposible elevar el nivel de vida de la comunidad sin provocar un cambio en la naturaleza humana. Cómo llevarlo a cabo ha constituido una de las principales preocupaciones de la religión, pero no habrá nadie que pretenda que se han alcanzado éxitos arrolladores en este terreno a lo largo de los siglos. Insatisfechos con las enseñanzas de la religión institucional, los hombres del siglo XVIII trataron de lograr una mejora en la vida común sirviéndose de un método diferente: mediante el perfeccionamiento de los mecanismos políticos, económicos y sociales de la sociedad.

Hasta ese momento, la ley parecía el único método factible para mejorar la técnica de la organización social. Aunque Aristóteles, por ejemplo, vaticinó que la esclavitud desaparecería en cuanto el telar empezase a tejer por su cuenta y la lira a sonar sin ayuda de la mano humana, nadie en la comunidad griega de su época vio grandes posibilidades de progreso en las invenciones mecánicas o en las innovaciones aplicadas a la agricultura a gran

escala. Tampoco hubo nadie, en apariencia, que se preocupase seriamente por la cuestión de la mecanización.

Lo mismo ocurrió durante la Edad Media. Por más que los hombres de entonces no estuvieran exultantes con su civilización, tenían la convicción dogmática de que nada demasiado satisfactorio podía esperarse de la raza que había heredado la maldición de Adán: una raza cuya salvación solo sería alcanzada cuando sus miembros hubiesen purgado, uno por uno, sus pecados y cuando accediesen, gracias a la intercesión de los santos y la gracia de Dios, a un más allá de contornos más benignos. Quizá pudiese mitigarse un poco la presión cuando el zapato apretaba, pero casi nadie soñaba con viajar con botas de siete leguas o con fundar una Arcadia en la que pudiera prescindirse del calzado. Era una insensatez aspirar a una sociedad más perfecta en un mundo que estaba plagado de hombres imperfectos.

Como hemos visto, el Renacimiento cambió todo esto. Entonces, siguiendo los pasos de los utopistas, toda una escuela de pensamiento filosófico se consagró a la preparación de planes y especificaciones bastante minuciosos sobre el orden social. En principio, dichos planes se centraban en la política y la reforma penal, como en el caso de Rousseau, Beccaria, Bentham, Jefferson, Godwin y, en general, de los reformistas del siglo XVIII. En el siglo XIX, sin embargo, se pone el acento sobre todo en la economía y surge toda una serie de movimientos cuyos antecedentes pueden hallarse en las investigaciones semicientíficas de Adam Smith, Ricardo, Proudhon, Malthus, Marx y quizá otra media docena de autores de gran relevancia, entre los cuales tal vez podríamos incluir figuras tan recientes como Mill, Spencer y Henry George.

De un modo u otro, todos estos autores han influido en nuestro pensamiento y guiado nuestras acciones; y si añadimos a esta galaxia los elementos reformistas que permanecen en las igle-

sias, las hermandades misioneras y las organizaciones filantrópicas, podemos observar cómo crece en el siglo XIX una multitud de organizaciones y movimientos partidistas, todos ellos implicados tenazmente en la realización de su particular utopía sectaria. Son precisamente estas utopías privadas y partidistas las que me propongo abordar de forma concisa en este capítulo; sin embargo, dadas las colosales dimensiones de este campo, limitaré mi crítica esencialmente a aquellas que han intentado efectuar un cambio en el orden económico.

2

TENEMOS PALABRAS diferentes para cada una de las actividades que emprenden los hombres, lo que no deja de resultar desastroso, pues al utilizar dichas palabras tendemos a creer que cada acción tiene lugar en un compartimento separado. En vez de partir de una concepción del hombre como entidad completa que interactúa en una comunidad completa, es probable que se parta de una concepción del hombre como ser parcial en una comunidad parcial y, antes de que nos demos cuenta, la parte ocupa como por arte de magia el lugar del todo. En mi opinión, este tipo de abstracción ha sido responsable de no pocas falacias acerca del lugar de la industria dentro de la comunidad. Los economistas parecen haber sido los primeros en incurrir en este error al hablar de una criatura a la que llaman «Hombre Económico», una criatura que no posee más instintos que los de la construcción y la adquisición, ni más hábitos que los del trabajo y el ahorro, y cuyo propósito principal consistiría en convertirse en un capitán de industria que pudiera ganarse el derecho a ser incluido en los

esbozos biográficos de Samuel Smiles[14] y de sus actuales sucesores en los periódicos y las revistas populares.

Ese Hombre Económico era la encarnación del trabajo honrado y de la avaricia depredadora. A partir de su mejor cualidad, Karl Marx pintó el retrato del fiel trabajador de Coketown, al que los patrones estafaban la «plusvalía» que él mismo producía; a partir de la peor, economistas clásicos como Ricardo pintaron el retrato, igualmente absorbente, del capitalista benemérito, gracias a cuya previsión, capacidad organizativa y osadía, podían dirigirse los negocios a una escala inimaginable en épocas más simples. A partir de ambas concepciones, tal como fueron elaboradas y racionalizadas en libros como *Progress of the Nineteen Century* de Porter y *El Capital* de Marx, surgió la idea de que el único problema fundamental al que tenía que enfrentarse el mundo moderno era el problema del trabajo; es decir, el problema de quién tenía que controlar la industria, quién debía beneficiarse de sus progresos y quién debía ser el propietario de sus complejos instrumentos.

Lo que aquí nos interesa no es examinar los distintos programas presentados a lo largo del siglo pasado para solucionar dichos problemas; solo catalogarlos y explicar de la forma más sucinta sus propósitos supondría una tarea imponente, de no ser por el hecho de que ya ha sido perfectamente realizada por Savel Zimand.[15] A

---

14 Samuel Smiles (1812-1914), escritor y periodista escocés cuya obra disfrutó de gran popularidad durante el periodo victoriano. Entre sus obras más vendidas, se encontraban libros de autoayuda y biografías de hombres de éxito como George Stephenson o Josiah Wedgewood.

15 Savel Zimand (1891-1967), periodista y especialista en cuestiones sanitarias de origen rumano. Es autor de *State Capitalism in Russia* (1926) y de *Living India* (1928), fruto de sus vivencias en esos dos países. A partir de los años 30, desempeñaría distintos cargos de relevancia en el Departamento de Salud de la ciudad de Nueva York.

nosotros nos bastará con señalar los elementos comunes al capitalismo, la cogestión, el socialismo de Estado, el socialismo corporativista, el cooperativismo, el comunismo, el sindicalismo, el «Gran Sindicato Único» y otros semejantes, y ver si tales movimientos representan hechos reales, como el capitalismo, la cogestión o el movimiento sindical, o bien son meras construcciones mentales, como el sindicalismo revolucionario y el «Gran Sindicato Único».

De haber sido de alguna utilidad, nuestro viaje por las utopías debería habernos enseñado lo patética que es la idea de que la clave de una sociedad buena se halla sencillamente en la propiedad y el control de la estructura industrial de la comunidad. ¿Resultaría menos absurda si reconociésemos que la mayoría de los movimientos basados en este presupuesto fueron impulsados por motivaciones generosas y humanitarias, y que Francis Place, el sastre de Charing Cross que defendía una aplicación radical de los principios del *laissez faire*, creía tan sinceramente en el bien público como Karl Marx, que predijo la dictadura del proletariado? Si bien muchas de estas propuestas sostenían que la maquinaria industrial, bajo el socialismo, el corporativismo o el cooperativismo, debía servir al bienestar común, lo que les faltaba era una idea compartida de lo que es dicho bienestar común.

Lo único que en realidad compartían estas utopías sectarias era el deseo de erradicar auténticos males como la sobrecarga de trabajo, el hambre o el empleo irregular. Al rechazar el orden existente en Coketown —con sus basureros para los residuos materiales, y sus cárceles, hospitales, sanatorios, albergues nocturnos, cuarteles del Ejército de Salvación y organizaciones caritativas para los residuos humanos del industrialismo—, al volver la espalda a estas cosas e insistir en la defensa de la dignidad humana, todos nuestros programas radicales estaban en lo cierto y eran inevitables. Obviamente, rechazar lo que la sociedad industrial reservaba a sus miembros en los inmundos distritos fabriles

y las barriadas miserables de Coketown significaba rechazar la barbarie y la peor forma de degradación. De hecho, lo increíble no es que, durante la Revolución industrial, se produjese alguna que otra revuelta contra el uso de la maquinaria, sino que la población industrial no haya vivido en un permanente estado de insurrección y que las ciudades industriales no hayan sido arrasadas y saqueadas una vez tras otra. Es un auténtico tributo a la naturaleza esencialmente buena del ser humano que las huelgas a través de las cuales los trabajadores expresaban su indignación no demoliesen esos auténticos antros que aún siguen en pie en los valles de York-Riding y del río Ohio y sus afluentes, o en ese horrible poblado chabolista que se extiende por las praderas de Jersey, desde Elizabeth hasta Patterson. Existen muchos distritos en esas áreas que apenas merecen la consideración de una demolición ordenada. Rechazar implacablemente la sociedad que los produjo no es respuesta suficiente. ¡Como Jericó, deberían ser destruidos, al son de las trompetas, por la ira de Dios!

Hasta aquí lo que hay de sólido y válido en los diversos programas unilaterales de reforma. Sin embargo, si bien su valoración del pasado del industrialismo era correcta, su posición ante el futuro y su actitud frente al ambiente general era poco menos que mediocre. Se preveían ciertas mejoras en materia de salario, de control político, de distribución del producto, etcétera.; sin embargo, la realización de tales mejoras nunca fue planeada de forma clara: una vaga camaradería en la paz y la abundancia bajo alegres estandartes rojos es todo lo que queda una vez garantizados los objetivos habituales de «educar a las masas», «revisar la constitución» u «organizar la revolución».

En *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Friedrich Engels abogaba por una metodología realista limitada al aquí y al ahora, en contraste con el método utópico al que despreciaba y que identificaba con el intento por parte de un pensador particu-

lar de proponer una imagen detallada de la sociedad del futuro. Actualmente, sin embargo, no es difícil ver que si el socialismo utópico de Owen fue ineficaz, el socialismo realista de Marx no lo fue menos; pues mientras el tipo de socialismo del primero se concretó parcialmente en el movimiento cooperativo, la dictadura del proletariado se asienta en fundamentos muy endebles y el limitado éxito que ha alcanzado se debe más a la construcción literaria de ese futuro presentada por Marx que a cualquier otro factor. No pongo en duda las muchas conquistas específicas logradas por los movimientos partidistas; en Inglaterra, el cooperativismo de consumo, por sí solo, aligeró sensiblemente el fardo que era la existencia para una gran cantidad de gente. Su debilidad radica en que no han alterado en lo esencial el orden social moderno, incluso cuando han conseguido alterar el método de distribución; a lo que hay que añadir el hecho de que buena parte de esas utopías sectarias, al carecer de un sistema de valores definido y coherente, se desmoronan en cuanto tienen que enfrentarse a utopías colectivas tan potentes como Coketown o la Casa Solariega. Especialmente en los Estados Unidos, el movimiento obrero está paralizado por su continua integración en la burguesía —en términos más concretos, en los barrios residenciales y la Casa Solariega—, y en Gran Bretaña es posible observar el mismo tipo de deserción en ese grupo más restringido del que proceden los dirigentes de los sindicatos y del Partido Laborista.

Así se explica también el problema menos interesante del «Radical Fatigado», que Walter Weyl[16] delineó tan sugestivamente. En la tenacidad con la que la gente continúa agarrándose a pro-

---

16 Walter Weyl (1873-1919), periodista y economista estadounidense. Fue uno de los fundadores, en 1914, de la influyente revista *The New Republic*. *The Tired Radicals* [Los radicales fatigados] es el título de una colección de ensayos publicada póstumamente, en 1921.

gramas abstractos y a movimientos que nunca se acercan perceptiblemente a su realización, existe de hecho una crítica pertinente al entorno artificial de la Megalópolis. Lo sorprendente es que la utopía concreta de la Casa Solariega no haya ejercido una influencia aún más poderosa. Cuando se compara la intensidad de la agitación que marcó el pasado siglo —el movimiento cartista, el movimiento socialista, el movimiento internacional por la paz— con los resultados efectivos en la reorganización del trabajo, del espacio y del pueblo, o con el impacto real de cualquier reforma en nuestra organización política, nuestra cultura, nuestro arte, no deja de asombrar que tales movimientos hayan conseguido mantener nuestra fidelidad. Sin duda, los hombres trabajan por una idea —es una superstición pensar lo contrario—, pero tarde o temprano el espíritu ha de manifestarse en la carne, y si esa idea nunca ve la luz, o en el mejor de los casos se queda en un aborto, está condenada a marchitarse.

¿Por cuánto tiempo se hubiera mantenido mecánicamente el clamor parlamentario del socialismo de no haber sido por la desestabilización provocada por la guerra? ¿Durante cuánto tiempo podrían haberse mantenido en el aire sus programas sin bajar al suelo de las especificaciones? Como es obvio, no puedo responder a tales preguntas, pero parece bastante claro que nuestros programas radicales tuvieron tan solo un interés sentimental: emocionaron a la gente sin proponerle una tarea específica, la estimularon emocionalmente sin ofrecerles una salida; por eso no pasan, en el mejor de los casos, de ser utopías parciales de escape, que recurren a sus poderes de organización, a los encuentros colectivos y a las sublevaciones en lugar de los estímulos emocionales que utopías escapistas confesas como *Noticias de ninguna parte* proporcionan mediante el recurso a una muchacha bonita. En este aspecto, la actuación del Partido Socialista, con sus exigencias revolucionarias, no se distingue de la del Partido Republicano, que se especializó

en el artificio retórico de la «tartera»; ni tampoco se diferenciaba, en lo fundamental, del difunto Partido Progresista, que durante algún tiempo creyó en un mundo nuevo, defendiendo «la iniciativa, el referéndum y la dimisión» con una convicción moral tan intensa que, a su lado, el revolucionario social parecía algo insulso.

¿Quién duda de la honestidad y la sinceridad de la mayoría de los miembros de estos partidos? ¿Quién duda de su entrega a la causa revolucionaria o de su deseo de «levantar la moral»? En realidad, son cuestiones intrascendentes. Una máquina que no funciona porque está mal montada es tan inútil como otra que no funciona por una acción deliberada de su constructor; y toda la sinceridad, buena voluntad y honestidad del mundo no harán que la cosa mejore. Ya es momento de que nos enfrentemos a los hechos y nos demos cuenta de que en todos nuestros mecanismos de reforma «existe algún que otro tornillo suelto». Esta expresiva metáfora de la era industrial, generalmente aplicada en el contexto de las dolencias mentales, revela con claridad la dureza de mis intenciones. Lo que quiero decir es que la utopía sectaria es, en términos psicológicos, un fetiche; es decir, una tentativa de sustituir el todo por la parte, derramando sobre la parte el contenido emocional que pertenece al todo. Cuando un hombre se apodera del pañuelo o la liga de una dama y se comporta con dicho objeto con la misma intensidad y el mismo interés que le dedicaría a su propietaria de carne y hueso, decimos que el pañuelo o la liga son un fetiche. Me aventuro a afirmar que el Socialismo, la Ley Seca, la Representación Proporcional y todos los demás «ismos» abstractos son los fetiches de sus adeptos, intentos de convertir en el todo algún instrumento o función particular de la comunidad. Sin duda es más fácil birlar un pañuelo que conquistar a una chica. También es más fácil concentrarse en el consumo de licores o en la propiedad de la maquinaria y la tierra que en la totalidad de las actividades comunitarias. Está claro que lo es, pero también es fa-

tal, pues tal vez la consecuencia de tal fetichismo sea que la joven se quede soltera y que la sociedad no logre experimentar ningún cambio importante. Por otro lado, la práctica del fetichismo incapacita a los elementos reformistas de la sociedad para tomar parte con normalidad en las actividades comunitarias, y así acaban convertidos en un desperdicio: en el mejor de los casos, vagando entre dos mundos, «uno muerto, el otro incapaz de nacer».[17]

Conocemos a esos reformadores desorientados, a esos revolucionarios desilusionados, a esos radicales fatigados, y podríamos hasta dar algunos nombres si no fuese tan inútil y tan cruel. Aparte de todo lo demás, su primer error consistió en encerrar su problema en el compartimento de la política y la economía, en lugar de ventilarlo ante el ancho mundo. Olvidaron que arreglar una actividad o institución en particular, sin tener en consideración el resto, suponía ignorar la misma dificultad que trataban de superar. En caso de ser antimilitaristas, contemplaban el mundo como un campamento militar; si socialistas, como un gigantesco mecanismo de explotación; y, por desgracia, no veían de él más que aquello que encajaba convenientemente en sus esquemas. Tal vez el mundo sea un campamento militar y un mecanismo de explotación —es todo eso y mucho más—, pero cualquier intento de enfrentarse a él en bloque ignorando los componentes específicos del problema está condenado a chocar con la dura realidad de las cosas. Y si esa realidad es antagónica, la propia reforma fracasará.

No hago más que destacar lo obvio. Pero si aún fuera necesario destacarlo más, bastaría con comparar las doctrinas de Marx, tal como las expusiera Lenin al comienzo de la Revolución rusa, y las del propio Lenin tal como fueron atemperadas por la experiencia y las circunstancias algunos años después.

---

17 Versos extraídos de las *Stanzas from the Grande Chartreuse* de Matthew Arnold (1822-1888).

3

TODAVÍA HAY otra debilidad característica de las utopías sectarias del siglo XIX: su externalismo.

Si los pensadores medievales estaban convencidos, en términos generales, de que nada podía hacerse para rectificar las instituciones humanas mientras los hombres mismos fuesen tan fácilmente corruptibles, sus sucesores del siglo XIX cometieron el error y el absurdo opuestos: creyeron que la naturaleza humana era antisocial y turbulenta solo porque la Iglesia, el Estado o la propiedad privada pervertían cualquiera de sus impulsos. Puede que, en lo que respecta a la crítica social, hombres como Rousseau, Bentham, Godwin, Fourier y Owen se hallaran a kilómetros de distancia, pero existía un consenso subyacente en su creencia en la naturaleza humana. Todos encaraban las instituciones humanas como algo totalmente externo a los hombres; desde su punto de vista, eran camisas de fuerza que astutos gobernantes habían arrojado sobre la comunidad para hacer que personas cuerdas y cordiales se comportasen como locos; y así podían concebir que se transformasen las instituciones sin cambiar los hábitos ni reorientar los impulsos de la gente que las había creado y para la que se habían creado. Si proponían bellas constituciones políticas, repletas de mecanismos de control y equilibrio, o colonias de indigentes para ser empleados como fuerza de trabajo en el campo... bueno, todo era por una buena causa.

Es cierto que existía una notable excepción a esa idea de que las instituciones podían ser reformadas sin remodelar simultáneamente a los hombres. Me refiero a la creencia en la educa-

ción que acompañaba a las críticas clásicas a las instituciones humanas, pues estas parecen implicar que, sin una preparación especial y sin disciplina, no se puede participar libremente en una comunidad reconstituida. Aunque si se somete a examen, dicha excepción se desvanece. Lo que enfatizaban los nuevos programas educativos era la adquisición formal e institucional del aparato del conocimiento; estos veían además un punto de partida en las nuevas generaciones, cuando el problema crucial estaba en educar a la comunidad adulta de forma suficiente y desde una perspectiva realista para que pudieran reformar sus instituciones educativas. A este respecto, los reformadores vivían en un mundo de fantasía tanto como... bueno, tanto como Campanella. Por consiguiente, la Casa Solariega y Coketown compartieron el honor de erigir el nuevo sistema educativo, y el resultado del tipo de educación que administraban la escuela pública y la universidad fue hacer que esas temibles utopías se volvieran prácticamente inexpugnables.

Además estaban los adultos: ¡véase el caso de Robert Owen!

Robert Owen, uno de los más temperamentales defensores de la educación popular, fue él mismo un ejemplo viviente de la necesidad de una forma de disciplina distinta de la que su mentalidad estrecha y homilética, con su interpretación infantil de la creencia religiosa y su racionalismo igualmente pueril, era capaz de concebir. Nunca nadie frustró tal cantidad de buenas ideas como el propio Owen, desde la planificación de ciudades jardín hasta el proyecto de producción cooperativa. Su presunción, arrogancia y vanidad eran tales que necesariamente tenían que provocar reacciones en los otros; unas reacciones, por cierto, que habrían echado abajo los planes de la mismísima omnipotencia divina. La mayor dificultad estaba en conseguir cualquier tipo de mejora social en un mundo de Owens insumisos. En cierto sentido, una locomotora puede ser más perfecta que el hombre que la hizo, pero ningún orden social puede ser mejor que los seres humanos que toman

parte en él. Pues mientras la locomotora puede existir al margen de sus operarios y desempeñar eficientemente todas sus funciones aunque los trabajadores mismos sean deficientes en cualquier otro campo que no sea la mecánica, en el caso del orden social el producto y el productor nunca dejan de ser uno y el mismo.

Digamos que no basta un Buda para que una comunidad pueda producir el budismo; se necesita toda una sucesión de budas para que la propia religión no se vea convertida en la odiosa opresión eclesiástica que se impuso en el Tíbet. Se trata de un principio de aplicación general. Los críticos sociales del último siglo confundieron el problema técnico de transformar una institución o de crear una nueva organización con el problema personal y social de alentar a la gente a iniciar dicha transformación y llevarla a cabo. Las tácticas que empleaban eran comparables a las de un general que entrase en combate sin haber adiestrado a su ejército; y su estrategia, a la del demagogo que habla de un millón de hombres armados surgidos de la nada. ¡El problema personal, el problema de la educación, era así de sencillo!

Si quisiéramos explicar la pobreza de nuestros logros en la renovación de la comunidad en comparación con la gran intensidad —perfectamente justificable, por otro lado— de la agitación, la investigación y la crítica económica y política, tal vez no sería del todo justo atribuir toda la responsabilidad del fracaso al carácter desequilibrado de la utopía sectaria. Los planes de nuestros reformadores sin duda eran débiles y estaban mal construidos, pero eso no es todo. Quizá la carencia más notoria haya sido la falta de personas abiertas al conocimiento existente, de personas cuyas mentes hubiesen sido entrenadas para jugar libremente con los hechos, de personas que hubiesen aprendido el noble y exigente arte de cooperar con sus semejantes; de personas, en fin, que sean tan críticas con sus propios procesos mentales y sus propios hábitos de comportamiento como lo son con las instituciones que

desean modificar. Como dice Viola Paget: «Lo cierto es que la mayor parte de la reflexión y de los sentimientos que pretendían impulsar el progreso de la humanidad no han estado a la altura del objetivo. No lo han estado en el sentido de que no han sido lo bastante impersonales y disciplinados».

Entre nuestros programas y utopías y su realización, normalmente se ha interpuesto un tupido velo de personalidades; y aunque el propio plan fuese producto de la colaboración de las mejores mentes de la especie, aún tendría que enfrentarse con los demonios que podrían liberar la debilidad, la apatía, la avaricia y el ansia de poder de los hombres, tal como puede constatarse en *Boon*, la sátira de H. G. Wells. Walt Whitman decía de Carlyle que, detrás de su obra y de su genio, estaba su estómago, y que este era el factor determinante. Lo mismo puede afirmarse de cualquier movimiento social: detrás de su fundamentación teórica y de sus programas concretos, hay seres humanos —robustos y enfermos, neuróticos y equilibrados, bienintencionados y maliciosos— y estos son el factor determinante.

Cualquiera que haya leído un libro importante y conocido después a su autor, o que se haya sentido atraído por un movimiento social aparentemente significativo y después haya conocido, entre bastidores, a sus líderes, habrá reparado en lo habitual que es la dificultad de reconciliar el acuerdo teórico con la inaccesibilidad, los prejuicios y el carácter repugnante de determinadas personalidades. Nadie puede implicarse en la labor de un comité, por muy insignificante que este sea —pongamos por caso, una delegación para estrechar la mano de un congresista o un organismo designado para revisar las normas de un club de tenis—, sin descubrir cómo el trabajo que hay que realizar se ve permanentemente frustrado y pervertido por el juego de las personalidades.

No deja de ser significativo que el lenguaje popular atribuya un sentido peyorativo a la palabra «personalidades». En innume-

rables ocasiones, el éxito o el fracaso de los grandes proyectos colaborativos depende de factores humanos que nada tienen que ver con el asunto en cuestión. Los versos satíricos de Pope aciertan de pleno cuando recuerdan al reo que es ahorcado para que los miembros del jurado puedan irse a almorzar. Nuestros programas de reconstrucción que no tienen en cuenta la perpetua obstinación de la naturaleza humana y carecen del método para exorcizarla resultan tan superficiales como esas viejas teologías que intentaban que los hombres vivieran en gracia sin modificar el orden social en el que se inscribían. Quizá pudiesen aprender algo de la historia de aquel antiguo agitador que curaba a los ciegos, los lisiados, los enfermos y los cojos antes de invitarlos a entrar en el reino de los cielos. Bien decía Emerson en su ensayo *El hombre reformador* que resultaba estúpido esperar ningún cambio auténtico o permanente de cualquier programa social que fuese incapaz de regenerar o convertir —se trata de términos religiosos para un fenómeno psicológico común— a las personas que habrían de diseñarlo y llevarlo a cabo.

Sería tan fácil, este asunto de transformar el mundo, si solo fuera cuestión de crear la maquinaria necesaria. Probablemente, nunca ha faltado el tipo de energía y de talento que se precisan para este género de trabajo; y en cualquier caso, gracias al desarrollo de la tecnología a lo largo de los tres últimos siglos, los medios mecánicos de que disponen nuestros ingenieros y administradores son enormes y adecuados. Desgraciadamente, nos encontramos todavía en el mismo foso que sarcásticamente señaló Carlyle en su ensayo *Características*: en un mundo de bellacos, intentamos generar honestidad a través de su acción concertada y mediante diversos mecanismos ingeniosos. No comparto el crudo desprecio de Carlyle por la naturaleza humana, pero creo que acierta al burlarse de la superficialidad de nuestras utopías sectarias. Dichas utopías estaban tan centradas en la modificación del

envoltorio de las instituciones comunitarias que se olvidaron de prestar atención a los hábitos de la criatura propiamente dicha, o a su hábitat. Tal vez sea esta la razón por la que los dispositivos mecánicos desempeñan un papel tan importante en todas estas utopías, desde Jeremy Bentham con su método panóptico para reformar criminales, hasta la repulsiva utopía de ruedas dentadas de Edward Bellamy.

Las concepciones de la vida humana de nuestros grupos reformistas se han revelado bastante limitadas e insatisfactorias. En mi opinión, cualquier concepción adecuada de un nuevo orden social debería incluir el escenario, los actores y la obra. El hecho de que nunca hayamos logrado pasar del cambio de escenario es una señal de nuestra inmadurez. Nuestros teóricos sociales tienden a tratar a los actores como autómatas, y eso cuando los tienen en cuenta. En cuanto a la obra propiamente dicha —ese drama universal de cortejos, pruebas, aventuras, contiendas y superaciones, en el que todo ser humano es potencialmente el héroe o la heroína—, apenas ha aflorado a su conciencia. Los valores que defienden no son valores humanos: son los legitimados por el comercio y por la industria, valores tales como la eficiencia, el salario justo y otros por el estilo. Estos fueron, en cualquier caso, los objetivos inmediatos; y si los valores humanos se encontraban en un impreciso segundo plano, su realización se inscribía en un futuro distante e indeterminable. Por eso, a menudo sentimos que, al margen de lo abyecta que sea y de lo deteriorada que esté una comunidad moderna, sin embargo preserva, en su conjunto, muchos más valores humanos de los que muchos de los grupos que han atacado su incapacidad puedan ofrecer.

Todo esto se vuelve aún más evidente en la actitud de las agrupaciones de trabajadores con respecto a la situación actual. Bien se organicen para la acción política, bien para el combate industrial, sus objetivos resultan curiosamente similares. En su

lucha contra el orden establecido, han asumido los fines a los que sirve ese mismo orden y se contentan con exigir su universalización. Tal vez esto explique la esencial falta de creatividad del movimiento obrero. No entienden por revolución una transvaloración de los valores, sino la disolución y la difusión de las prácticas e instituciones dominantes. Quizá una actitud semejante esté más que justificada en algunos casos particulares —grupos de trabajadores desorganizados y semiindigentes como los que existen en muchas fundiciones americanas—, pero lo peor es que también caracteriza a los grupos más avanzados y económicamente más solventes y se filtra incluso en programas tan primordiales como los que pretenden crear instituciones educativas para los trabajadores. Como si un cambio de propietarios o en el equilibrio de poder pudiese alterar el rostro de Coketown y, de este manera, sus hornos dejasen de arder y sus cenizas de polucionar.

He destacado lo que me parece el punto débil del movimiento obrero no porque no simpatice con alguna de las medidas específicas que propone, sino porque ilustra a la perfección la cuestión que deseo plantear. El movimiento por la Ley Seca o el de Organización de la Caridad —por los que siento, dicho sea de paso, una cordial antipatía— podrían servir igualmente como ejemplo, pues todos ellos comparten una característica: no explicitan los objetivos humanos, conscientemente planificados, que justificarían las medidas propuestas.

4

PERMÍTASEME ADELANTARME a las respuestas que mi crítica puede suscitar. Algunos dirán que es inevitable que los actuales movi-

mientos de reforma sean seculares; que no les compete preocuparse por las creencias más hondas de los seres humanos; que inevitablemente tienen que enfrentarse a una actualidad limitada: un dólar más en la nómina, una gota menos de alcohol, algo más de uniformidad, etcétera. En suma, que nuestras utopías parciales no tienen por qué interesarse por ninguna de las cuestiones que tienen que ver con la vida del espíritu.

Una filosofía tan burda solo merece una respuesta: peor para ellos. De la ruptura entre las instituciones que afectan a la vida material y las que afectan a la vida ideal resulta bien una completa disociación, que provoca la parálisis y la ceguera de cada conjunto de instituciones; bien, como ocurre tan a menudo, una capitulación del poder espiritual ante el temporal y su completa absorción por los objetivos temporales. Soy consciente de que los términos «espiritual» y «temporal» tienen un sabor algo anticuado, pero expresan con precisión lo que quiero decir: cada comunidad incluye las instituciones correspondientes, una parte de ellas consagrada a los valores y la otra, a los medios. Pero cuando nuestras reformas permanecen inmunes a un sentido de los valores, se toman los objetivos puramente temporales por fines últimos y nos encontramos con que conceptos como los de eficiencia y organización pasan a ser considerados la piedra angular del desarrollo social. Sin embargo, esto apenas supone un avance con respecto a ese viejo orden de cosas con el que ya estamos tan tristemente familiarizados: una situación en la que, por no verse fertilizados por un contacto con el mundo concreto y real que nos rodea, nuestros valores permanecen remotos y estériles. Resumiendo, si los reformadores no se interesan por los valores humanos fundamentales, por lo que constituye una vida buena, caerán inevitablemente en creencias y supersticiones como el Estado Nacional, la Eficiencia o la Carga del Hombre Blanco.

5

HAY UNA última crítica que se les puede hacer a las utopías parciales. Nuestras reformas unilaterales tienen un defecto fatal: que son unilaterales. Un partidismo que se revela en la relación con los hechos en la que se basaban sus programas y en su actitud con respecto a las personas que habrían de verse afectados por ellos.

El partidismo implica una postura comparable a la del abogado que, al preparar su argumentación, selecciona los hechos que mejor sirven a su causa. Solo que tal postura es enemiga del pensamiento libre e inteligente: su objetivo es el triunfo retórico. Lo que ocurre entonces es que, en todos los asuntos que preocupan más hondamente a una comunidad, la actitud de la persona ante ellos no solo parece más importante que los hechos mismos, sino que resulta tan extremadamente importante que los hechos acaban por ser ignorados. La actitud de un grupo de sudistas blancos que, antes de investigar la verdad de los hechos, lincha a un negro basándose en el rumor de que ha violado a un mujer blanca constituye una brutal exageración de una tendencia humana muy natural. Los hombres están hechos para la acción, antes que para el pensamiento; o mejor, puesto que el pensamiento, desde el punto de vista de la interpretación psicológica, es acción inhibida, la inhibición nos resulta naturalmente un poco más difícil. Así, cuando nos vemos enfrentados a una situación en la que hemos de elegir entre derribar un obstáculo, bajo el efecto de un fuerte impulso de resentimiento (instinto agresivo), o alejarnos tranquilamente de él, valorarlo y trazar un plan de acción para sortearlo, nuestro impulso básico es escoger la primera opción.

Se comprende fácilmente, por ejemplo, cómo el terrible sufrimiento humano que acompañó al crecimiento de la organiza-

ción capitalista —¡y que aún persiste!— llevó a los socialistas a concentrar su atención en las cuestiones de la propiedad y los beneficios, impidiéndoles, durante mucho tiempo, prestar la debida atención a los problemas específicos de la organización, la distribución y el control dentro de las industrias que pudieran verse afectadas por el programa de socialización. Esta concentración en un aspecto particular del problema, al igual que concentrarse en un aspecto particular de la solución, presenta la debilidad de que ignora la situación total y de que simplifica muy burdamente las dificultades. En su urgencia por alcanzar soluciones y remedios —pues la vida del hombre es breve y las necesidades del momento resultan apremiantes—, los militantes se olvidan de hacer un recuento completo de los hechos y se muestran dispuestos a dejar que el «sentido común» ocupe el lugar de una investigación concienzuda.

Esta debilidad es producto de una tendencia casi instintiva hacia el partidismo, y una de las razones por las que el partidismo persiste. Si ningún otro motivo impide que los grupos se coordinen, la responsabilidad recae entonces en su incapacidad para alcanzar un acuerdo sobre los hechos y encontrar un método para analizarlos. Si no otra cosa, un análisis de los hechos podría mostrar al menos la imposibilidad de extraer una conclusión a partir de ellos y servir de advertencia al militante para que se mueva con cautela. Véase el caso de la Ley Seca. Las declaraciones prestadas a favor y en contra de la prohibición procedían de grandes autoridades en ambos bandos; y de haber existido algún atisbo de razón en el bando estratégicamente más fuerte, habrían convencido a quienes se interesan por el bienestar de la comunidad de que no era posible tomar una decisión juiciosa mientras no se hubiese establecido la base misma para poder juzgar; o lo que es lo mismo, los conocimientos científicos sobre los efectos del alcohol en la vida del organismo humano.

Por supuesto, es concebible que los hombres discutan y se dividan aunque sean plenamente conocedores de los hechos: viene al caso recordar aquí la historia de ese embajador británico que reconocía ante su colega francés que, si no se llevaba muy bien con los norteamericanos, se debía al hecho de que ambos países hablan, por desgracia, el mismo idioma. Pero lo que es inconcebible es que lleguen a un acuerdo inteligente sin estar previamente en posesión de los mismos hechos. Al ignorar la necesidad de probar sus exigencias y aserciones, muchas veces el militante no solo no percibe la totalidad del problema, sino que además impide que otros puedan hacerlo. Incluso cuando el militante no está deliberadamente ciego, carece de la disciplina que es necesaria para juzgar lúcidamente la situación. Lo que pueda ser dicha disciplina es algo que intentaré analizar en el próximo capítulo.

El segundo punto flaco del partidismo consiste en romper la comunidad en secciones verticales, promoviendo antagonismos y parentescos ficticios que chocan con las afiliaciones y lealtades horizontales de la vida de un hombre. Esta tendencia está bien ejemplificada en una obra de St. John Ervine[18] titulada *Mixed Marriage*, que trata del romance entre dos jóvenes separados por las creencias religiosas que les han transmitido sus respectivos padres. En la desgraciada y pequeña comunidad del Úlster que pinta Ervine, la religión sirve de excusa para evitar que la gente mantenga relaciones amistosas y honradas con sus vecinos. Ahora bien, resulta obvio que encontrar pareja y hacer amigos entre aquellos con los que compartimos objetivos y sentimientos, así como convivir libremente dentro de una comunidad, son intereses horizontales tremendamente importantes: tienden a establecer vínculos

---

18 St. John Greer Ervine (1883-1971), escritor, dramaturgo y crítico irlandés. Su biografía de George Bernard Shaw obtuvo el premio James Tait Black Memorial en 1956.

compartidos entre las personas, algo fundamental en la medida en que dichos intereses y actividades son esencialmente humanos. Por contra, el antagonismo entre dos sectas cristianas socava la vida buena en su totalidad, pues insiste en que no hay más bien que el bien religioso —un bien que se materializa en el Papa, o bien en hacer escarnio del Papa—, cuando resulta obvio para cualquiera que esté en sus cabales que besar a una muchacha bonita es bueno, así como también es bueno fumar tranquilamente en pipa en compañía de nuestro vecino, y que las instituciones que nos impiden hacer tales cosas a su debido tiempo son perversas y antisociales. Es cierto que la gente que da más relevancia a los intereses religiosos se coloca en un plano de «superioridad moral», como suele decirse, y que, en consecuencia, quienes valoran más fumar con el vecino se sitúan en un plano inferior. Pero lo que los militantes no consiguen ver es que existen buenas razones para apreciar el plano inferior y que para la gran mayoría de la gente puede no solo ser el único factible, sino un plano bueno y más que suficiente por derecho propio.

Podríamos sustituir al Católico y al Protestante de la obra de St. John Revine por el Demócrata y el Republicano, la Guardia Blanca y la Guardia Roja, el Socialista y el Financiero, el Prohibicionista y el Antiprohibicionista, y los resultados serían igualmente deplorables. En una vida bien urdida hay una gran cantidad de intereses que están totalmente por encima de estas categorías, y el principal delito del partidismo, en contraste con el utopismo, es que tiende a desdeñar esos intereses generales, bien poniéndolos al servicio del «ismo», bien fomentando su abandono en pro de la «causa». El primero ha sido el método empleado por los apóstoles del nacionalismo. El Estado nacional, consciente de que el arte, la cultura y la ciencia no podían ser completamente integrados en su estrategia de combate político, puso de inmediato tales bienes en el casillero de los «recursos nacionales». Los partidarios del Estado

hablaban de la ciencia americana en comparación con la ciencia alemana, del arte italiano en comparación con el arte francés; así, hacían hincapié en lo que unos americanos tenían en común con otros americanos a fin de destacar lo que los separaba de hombres con intereses similares de otros países. Lo mismo ocurrió en el Estado comunista ruso, con su intento de prescindir de la herencia cultural de toda la humanidad para definir una cultura proletaria pura. En todos los casos los resultados fueron, a mi entender, irremediablemente perniciosos; y aquellos que están empeñados en promover la vida buena deberían abandonar de inmediato esa práctica infantil que consiste en afirmar con arrogancia «mi padre sabe más que el tuyo» o «mi madre es más guapa que la tuya».

El segundo método ha sido utilizado hasta la saciedad en la mayoría de los casos. En el Estado en cuanto entidad política, los militantes hacen un gran alarde de la distancia que separa al partido político en el poder del que está en la oposición y dan por supuesto que cualquier otro interés vital es secundario con respecto a esa abismal escisión. En comunidades relativamente inmaduras, como los Estados Unidos e Irlanda, esas diferencias parecen haber sido asumidas al pie de la letra por la mayor parte de la población; mientras que en Inglaterra, que al menos cuenta con la virtud del desencanto, constituye una ya larga tradición parlamentaria ignorar los enconos de los debates cuando se está en el bar de la Cámara de los Comunes, donde se imponen los gustos y simpatías que unen a las personas. Antes de que se me acuse de un prejuicio que no tengo, déjeseme añadir que, en el más importante movimiento de reconstrucción existente en Irlanda —me refiero a la cooperación agrícola que promueven Sir Horace Plunkett y A. E.—, se destacan exitosamente los intereses horizontales que unen a los hombres en su condición de agricultores y miembros de una comunidad local, mientras que se excluyen las diferencias verticales irrelevantes, al menos en lo que toca a la organización

y la dirección de la Sociedad Irlandesa para la Organización de la Agricultura. Tal y como yo lo veo, esta organización por sí sola ha hecho más por promover la vida buena que cualquier otra institución en Irlanda, con la posible excepción de la asociación literaria, también apartidista, creada en Dublín bajo el liderazgo de A. E., William Butler Yeats, Lady Gregory y los demás miembros de esa magnífica y gloriosa pandilla.

Obviamente, existen motivos para que los hombres se unan en organizaciones verticales tan extensas como —pongamos por caso— un continente o el mundo europeo. En cierto sentido, los cristianos de Jerusalén tienen más en común con los cristianos de Roma que con los judíos o los musulmanes de su misma región. De la misma manera, yo me siento más próximo a algunos amigos de Bombay o de Londres que al vecino de al lado, con el cual no me une más vínculo reconocible que una común animosidad contra un casero codicioso. Mientras la afiliación vertical con personas de ideas semejantes en el ámbito de la política, la religión o la filosofía sea una afiliación espiritual, los resultados solo pueden ser muchos y buenos. Cuando, sin embargo, lo que une a las personas como miembros de un grupo vertical se utiliza para imponer opiniones y prácticas semejantes en la comunidad local, sin respeto alguno por sus características regionales, esos resultados son poco menos que desastrosos. Llueve sobre justos y sobre injustos; y lo que es más, los alimentos que cultivamos, las casas que edificamos, las carreteras que construimos y los pensamientos que pensamos nos pertenecen como miembros de la especie humana, herederos de la tierra y toda su plenitud; y es absurdo permitir que las diferencias entre nuestros *idola* nos impidan compartir ese patrimonio común.

En último término, las cosas que unen a los seres humanos como seres humanos, la herencia social que les permite reconocer su condición de tales, son más importantes que cualquier ele-

mento particular del que se pueda servir el militante. Nuestro partidismo —ya consista en identificarse por encima de todo como americano o como teósofo—, tiende a limitar el mundo con el que podremos establecer relaciones y, en consecuencia, a empobrecer la personalidad. La persona que insiste en ser cien por cien americana no llega a ser, por eso mismo, ni siquiera medio hombre. Al concentrar su atención en un segmento del mundo, el militante crea un segmento de personalidad. Son estos segmentos o sectas los que cualquier movimiento que aspire al bien general de la comunidad deberá combatir. Mientras el trabajo por el bienestar común siga topándose con partidismos irrelevantes, nos faltarán los medios para crear hombres y mujeres completos y las principales preocupaciones de la civilización se verán marginadas.

6

¡MENUDA VISIÓN presentan estas utopías! Son como los huesos que el profeta se encontró esparcidos por aquel horrible valle, solo que uno duda de que ni siquiera el aliento del Señor sea capaz de juntarlos de nuevo e insuflarles algo de vida...

Una de estas utopías sectarias es producto de la burocracia: todo en la vida está archivado y etiquetado, y lo que no es susceptible de este tratamiento sencillamente no existe. Otra es un artilugio mecánico; se diría que, en cierto modo, se multiplica en pequeños artilugios mecánicos y que su objetivo es, aparentemente, acabar con la vegetación y la reproducción de forma que todo lo que existe bajo el sol pueda ser realizado con la estéril perfección de la máquina. Una tercera utopía sectaria llama a los seres humanos, con todo su color y diversidad, «individuos» y convierte la vida buena en

una cuestión de relaciones legales sin tener en consideración sus necesidades de tiempo y espacio. Una utopía de este tipo se reduce hasta tal punto a su naturaleza verbal que casi se podría llevar en el bolsillo. Pero no vale la pena continuar. Consideradas individualmente, queda claro que ninguna de estas utopías podría crear una comunidad feliz; por otro lado, si todos estos partidismos pudieran llevarse a la práctica, el resultado difícilmente podría ser otro que la discordia, como esa que existe en la actualidad y que se vuelve más estruendosa cada día que pasa.

Parecería que nos encontramos en un callejón sin salida. Incluso admitiendo que haya exagerado absurdamente la futilidad de los reformadores y los revolucionarios, su falta de un programa fundamental y su incapacidad para concebir una reorientación esencial de la sociedad moderna son más que notorias. Si nuestro análisis no ha servido para demostrarlo, la atmósfera de desilusión en la que vivimos hoy en día y que permea todas las ramas de la literatura bastará para tal fin. Por haber aceptado el orden social moderno nos encontramos en ruinas, y la próxima guerra que ahora nos amenaza, si finalmente llega a producirse, no hará sino hundirnos un poco más. Por haber depositado nuestras esperanzas en los actuales movimientos de reconstrucción y revolución, nuestros planes resultan enfermizos y débiles. De hecho, las únicas señales de vida genuinas parecen proceder de regiones como Irlanda, Dinamarca, India y China, que se han mantenido al margen del movimiento de la civilización industrial y conservado los valores de un orden que, en el resto del mundo, ha sido socavado y prácticamente destruido. No es una situación agradable a la que nos enfrentamos, y no es extraño que nos mostremos tan cautos y renuentes a hacerlo. Dondequiera que miremos, parece acecharnos una amenaza de bancarrota.

Llegó el momento de intentar cambiar los rublos de papel del militante. Para preservar nuestra civilización, es necesario colocar

su moneda intelectual sobre una nueva base: tenemos que cambiar nuestros idealismos y programas abstractos, nuestra demanda de felicidad de papel por alguna moneda de oro vital, incluso si no podemos obtener ese oro sin mezclarlo con metales más innobles.

CAPÍTULO DOCE

De cómo los medios-mundos se van y cómo la eutopía puede llegar; y de lo que necesitamos antes de poder construir Jerusalén en cualquier tierra verde y placentera.

I

El tipo de pensamiento que generó nuestras utopías puso el deseo por encima de la realidad, de ahí que sus principales realizaciones se hayan producido en el reino de la fantasía. Esto se aplica a las utopías clásicas a las que hemos pasado revista, pero también —aunque quizá no de forma tan clara— a las utopías parciales formuladas por los distintos movimientos de reconstrucción a lo largo del pasado siglo.

A pesar de que las utopías clásicas se aproximaron algo más a la realidad al proyectar una comunidad completa, en la que vivir, trabajar, emparejarse, etcétera, cubriendo así toda la gama de actividades humanas, sus propuestas, sin embargo, estaban literalmente edificadas en el aire, pues rara vez surgían de un entorno real ni intentaban adaptarse a las condiciones que dicho entorno ofrecía. Este defecto está implícito en el mismo nombre de Utopía, pues como señala Patrick Geddes, Tomás Moro era un bromista empedernido y el nombre de *Utopía* es una burla que se refiere bien a la «Outopía», que significa no-lugar, o bien a la «Eutopía», el buen lugar.

Ya es hora de poner en contacto a nuestros *idola* utópicos con nuestro mundo cotidiano. En realidad, es urgente que lo hagamos, pues los *idola* que nos han servido hasta ahora se están desintegrando tan rápidamente que pronto nuestro mundo mental estará tan vacío y privado de mobiliario útil como una casa abandonada, y la decrepitud y la ruina total amenazan a instituciones que en otro tiempo creímos eternas. A menos que consigamos elaborar un nuevo patrón para nuestras vidas, las perspectivas para nuestra civilización son casi tan lúgubres como las que Spengler describe en *La decadencia de Occidente*. Nuestra elección no es entre la eutopía y el mundo tal como es, sino entre la eutopía y nada. O mejor, la nada. Otras civilizaciones se mostraron hostiles a la vida buena y se hundieron y desaparecieron. Únicamente nuestra voluntad-de-eutopía nos impedirá seguir su camino.

Para poner fin a la desintegración de la civilización occidental y poner en marcha su reconstrucción, el primer paso consiste en la transformación de nuestro mundo interior, de forma que establezcamos un nuevo fundamento para nuestro conocimiento y nuestros proyectos. La realización del potencial de la comunidad —que es el problema fundamental de la reconstrucción eutópica— no es un simple asunto de economía, eugenesia o ética, como han remarcado diversos especialistas en la materia y sus seguidores políticos. Max Beer, en su *Historia del socialismo en Inglaterra*, señala que Bacon buscaba la felicidad de la humanidad principalmente en la aplicación de la ciencia y la industria. Pero ahora está claro que si bastase con esto, podríamos vivir en el cielo mañana mismo. Beer observa que Moro, por su parte, veía en la reforma social y en la ética religiosa los medios para transformar la sociedad; pero también es evidente que si las almas de los hombres pudieran ser transformadas sin modificar sus actividades materiales e institucionales, el cristianismo, el islamismo y el budismo podrían haber hecho realidad el paraíso sobre la tierra

varias veces a lo largo de los últimos milenios. Lo cierto es —como reconoce Beer— que estas dos concepciones siguen todavía en pie de guerra: el idealismo y la ciencia siguen funcionando en compartimentos separados, y sin embargo, «la felicidad del hombre en la tierra» depende de la combinación de ambos.

Si nuestra intención es construir eutopías genuinas, en lugar de conformarnos con basar nuestro comportamiento en falsas utopías como Coketown, la Casa Solariega, el Estado nacional y todos los demás mitos parciales e inadecuados a los que hasta ahora hemos jurado lealtad, debemos volver a examinar los *idola* que habrán de ayudarnos en la reconstrucción de nuestro entorno. Estamos obligados, por tanto, a plantearnos el lugar de la ciencia y del arte en nuestra vida social y a debatir qué debe hacerse para que puedan contribuir más concretamente a «la mejora de la condición humana».

2

HUBO UN tiempo en que el mundo del conocimiento y el de los sueños no estaban separados, en el que, para todos los efectos, el artista y el científico contemplaban el «mundo exterior» a través de las mismas lentes.

Lo que hoy llamamos «ciencia» fue, en su estado primitivo, parte integrante de ese patrimonio común de conocimientos y creencias que constituye la literatura de una comunidad o, como diría Beattie Crozier,[19] su «Biblia». El alejamiento de la ciencia del

19 John Beattie Crozier (1849-1921), filósofo británico, autor —entre otras obras— de *The Religion of the Future* (1880) y *Civilization and Progress* (1885).

cuerpo literario común comienza, en el mundo occidental, probablemente con la muerte de Platón y la institución de las colecciones de historia natural de Aristóteles. A partir de ese momento, las distintas ciencias se aíslan cada vez más del cuerpo general de conocimientos y emplean métodos desconocidos para los filósofos y los sabios anteriores; hasta que en los albores del siglo XX el proceso de diferenciación se da por concluido y de la filosofía, otrora compendio de todas las ciencias, no queda más que una especie de residuo impalpable y viscoso.

Cuando Aristóteles dividió su obra en un conjunto exotérico y otro esotérico, entre lo popular y lo científico, estableció definitivamente la existencia de dos ramas separadas de la literatura, de dos formas diferentes de dar cuenta del mundo, de dos métodos dispares para abordar sus problemas. La primera rama era la de los filósofos, los profetas, los poetas y la gente común. Su ámbito era la generalidad de la experiencia humana; sus métodos, los del debate y la conferencia; sus criterios, los de la dialéctica formal; sus intereses eran específicamente los de la comunidad y nada humano les resultaba ajeno. Con la petrificación del pensamiento griego que siguió a la caída de la escuela de Alejandría, la segunda rama fue afirmándose lentamente. En el siglo XVIII, sus adeptos todavía eran designados como filósofos naturales para distinguirlos de la vertiente más humanista, y solo al llegar el siglo XIX dicha materia se volvió universalmente conocida como ciencia y sus practicantes como científicos.

En el *Fedro*, Sócrates expresa la perspectiva humanista de la literatura al afirmar: «Los campos y árboles no quieren enseñarme nada, y sí los hombres de la ciudad». La forma más breve de describir la actitud de la ciencia consiste en decir que ha vuelto resueltamente la espalda a los hombres de la ciudad y se ha consagrado a los árboles, los campos, las estrellas y al resto de la naturaleza salvaje. Si les presta alguna atención a los hombres —si

se me permite abusar de una vieja cita—, los ve como árboles que caminan. Sócrates dijo: «Conócete a ti mismo». Y el científico: «Conoce el mundo que se extiende más allá del dominio humano». Desgraciadamente, conforme fue progresando la ciencia, dichas actitudes se hicieron más rígidas y se generó un conflicto entre la literatura y la ciencia, entre las humanidades y la filosofía natural, que dotó tanto al arte como a la ciencia de las peculiares características que vamos a examinar.

El desarrollo de la ciencia moderna se remonta, a través de los pensadores árabes, hasta la antigua Grecia, pero sus grandes avances tienen apenas tres siglos. Gracias al conocimiento exacto de las relaciones físicas que las matemáticas, la física, la mecánica y la química pusieron a nuestra disposición, pudieron producirse los deslumbrantes cambios que han sido toscamente catalogados como «revolución industrial». Si alguna vez cupo alguna duda sobre la relación esencial entre el mundo de las ideas y el mundo de la acción, la revolución industrial —especialmente, en sus últimas fases— vino a disiparla definitivamente; pues detrás de los vistosos rascacielos, del metro, las fábricas, las líneas de teléfono y el sistema de alcantarillado de la moderna ciudad industrial se encuentran los cimientos inmateriales de la física occidental, construidos piedra a piedra en las remotas investigaciones teóricas de Boyle, Faraday, Kelvin, Leibniz y las demás estrellas de esa gran galaxia. Apenas hace falta que abordemos las vastísimas consecuencias de los *idola* de la física. Todo el mundo es consciente de hasta qué punto los avances tecnológicos dependen de la ciencia teórica, si bien —como señaló Kropotkin— es el propio científico el que a veces tarda en reconocer la deuda que la ciencia tiene contraída con la invención práctica. Parece justo afirmar que el mundo real de la maquinaria es, en la actualidad, un parásito de ese cuerpo de conocimientos y que moriría rápidamente de hambre si su portador fuese aniquilado.

La ciencia ha proporcionado los datos objetivos por medio de los cuales el industrial, el inventor y el ingeniero han transformado el mundo físico; y este, sin duda, ha sido transformado. Desgraciadamente, una vez ha proporcionado los datos, la ciencia da su tarea por concluida: que usemos los conocimientos de la química para curar a un paciente, o que los empleemos para envenenar a nuestra abuela, es algo que, desde el punto de vista de la ciencia, es irrelevante y sin interés. De aquí se sigue que, aunque la ciencia nos ha ofrecido los medios para remodelar el mundo, los fines son esencialmente ajenos a ella. De este modo, y como ya he sugerido, los *idola* de la Casa Solariega, de Coketown y del Estado nacional —creados por la literatura y el arte— acabaron siendo los responsables del derrotero que siguieron tales transformaciones. Hasta el momento, la ciencia no ha sido utilizada por personas con una perspectiva científica del hombre y de sus instituciones. La aplicación del método científico a estos últimos apenas ha intentado ponerse en práctica.

Aunque podrían matizarse las anteriores generalizaciones, la idea central sigue siendo pertinente. El desarrollo de lo que se conoce como ciencias sociales ya estaba vagamente perfilado en el *Novum Organum* de Bacon, pero no fue hasta el siglo XVIII cuando se produjeron avances significativos gracias a Quesnay y Montesquieu. Sin embargo y hasta el día de hoy, buena parte de lo que se entiende por ciencia en economía, política y sociología no es más que literatura disfrazada: trabajos en los que se acepta la jerga científica como un sustituto del método científico para llegar a la verdad de los hechos y en los que el empeño por moldear las conductas se impone al intento de alcanzar la conclusión correcta. De hecho, los economistas y los sociólogos siguen enzarzados en debates interminables sobre si sus distintas materias de estudio los facultan o no para merecer la augusta designación de científicos.

No es de extrañar, pues, que las ciencias sociales y humanas hayan atraído la desconfianza de los devotos de la ciencia física. La British Association, por ejemplo, cuenta desde hace tiempo con una sección particular consagrada a las ciencias sociales en la cual la sociología, la madre de todas ellas, es admitida como una subclase de la antropología. Cuanto más se aproxima el investigador al hombre, más fácilmente se ve abrumado por la complejidad de su objeto, y más fácilmente se ve tentado de adoptar los métodos expeditivos, simples y sectarios del novelista, el poeta o el profeta. El mero hecho de ocultar este acto de seducción bajo el manto áspero y gris de la jerga científica significa a menudo que el científico social añade al delito de no ser un buen científico el de no ser ni siquiera un buen hombre de letras.

Existe, pues, una enorme brecha entre la parte más externa del mundo, que se ha visto afectada por la ciencia, y esa otra parte, más cercana al hombre y a sus instituciones, que todavía ha de ser, en gran medida, conquistada. Aunque el equipamiento material de Nueva York sea, comparado con el de la Atenas del siglo v, lo que la propia Atenas comparada con una caverna auriñacense, tal vez la vida de los hombres en la ciudad sea más desordenada, fútil e incompleta de lo que el autor de la *República* tenía delante. La moraleja de tal contraste apenas necesita explicación. El *idolum* de la ciencia está incompleto, en la medida en que aborda la vida en su vertiente física; le falta expandirse para que cualquier actividad y condición puedan ser descritas, medidas y explicadas en términos científicos. A la vista de las inmensas mejoras en nuestras disposiciones materiales, prácticamente todo el mundo concordará en que el avance continuo de la vida social depende de un conocimiento mucho más profundo y realista de los hechos que aquel que las ciencias sociales han sido capaces de proporcionar hasta ahora. Antes de que un ejército se desplace por tierra firme, sería bueno que alguien hubiera imaginado

dicho movimiento sobre un mapa topográfico. En ausencia de tales mapas, todas nuestras mejoras cotidianas no habrán sido más que incursiones desperdiciadas en el territorio de la eutopía, sin orden, sin el equipo adecuado y sin un plan general.

3

HASTA CIERTO punto, cada ciencia puede cultivar su campo en beneficio propio, sin tener en consideración sus frutos. En *El lugar de la ciencia en la civilización moderna*, Thorstein Veblen señala acertadamente cómo la ciencia surge de la simple curiosidad. Estudiada y desarrollada por sí misma, es seguramente uno de los grandes pasatiempos de la especie humana. En este aspecto, y aunque la ciencia busque un sendero hacia la vida contemplativa bastante diferente del que transita el arte, el objetivo de ambos es el mismo, y lo es también su interés dominante: el goce de la percepción pura. La ciencia se configura así como una especie de mundo en sí mismo, como un mundo autosuficiente: no tiene necesidad de establecer contacto con el mundo real en el que todos luchamos, amamos y nos ganamos el pan de cada día. En su universo propio, la ciencia no es ni mejor ni peor que la teosofía, la astrología o las fábulas sobre la divinidad.

Pero el divorcio entre la ciencia y la vida diaria de la comunidad no es del todo una ventaja. Cuando promueve un cultivo incondicional de la ciencia por sus propios valores, tiende a perder de vista aquellas realidades sin las cuales tales valores carecen de sentido. Tal vez resulte difícil señalar el punto en que la ciencia, divorciada de las realidades cotidianas, deja de tener relevancia social, pero yo diría que tal punto existe. Cuando las ciencias permanecen completamente segregadas las unas de las otras, tienden

a pasar del mundo público al mundo privado del especialista y se hace difícil que los conocimientos obtenidos en este vuelvan a irrigar la vida de la comunidad. Incluso cuando esto ocurre —como en el caso de la bacteriología, que es utilizada en el tratamiento de las enfermedades—, las ciencias son tan ajenas a la situación general que, por ejemplo, muchos avances en la medicina especializada se convierten en terreno abonado para el fanatismo.

En mi opinión, esta pérdida de contacto es extremadamente peligrosa, pues reduce el impacto de la disciplina científica en los asuntos cotidianos de la misma forma que una religión enclaustrada, al imponer sanciones imposibles, abre el camino a una pereza y una vileza sin resquicios y, al exigir que Pistol y Falstaff[20] vivan como Cristo, impide que estos bribones de nacimiento sean capaces de alcanzar al menos el nivel de un Robin Hood. Esta disociación entre la ciencia y la vida social tiene como consecuencia que la superstición ocupe, para el común de los mortales, el lugar de la ciencia, por ser aquella una versión más fácilmente comprensible de la realidad.

Hoy en día todo el cuerpo de conocimientos se encuentra en un estado anárquico, y carece de orden precisamente porque carece de relaciones definidas con la comunidad que lo crea y a la cual, a su vez, proporciona las lentes a través de las cuales contempla el mundo. Junto a los beneficios producidos por la creciente especialización de las ciencias, hemos de colocar las pérdidas que sufre la comunidad a causa del desarrollo de formas groseras de ciencia y de patrañas como la astrología o el espiritismo, que consiguen ofrecer una explicación completa del lugar del hombre en el universo en términos que resultan bastante inteligibles para el lego. Me parece, pues, que es necesario establecer una jerarquía

20 Personajes shakesperianos. El primero aparece en *Enrique V* y el segundo, en *Enrique IV* y en *Las alegres comadres de Windsor*.

definida de valores en el cultivo de las ciencias, una jerarquía que guarde alguna relación con las necesidades esenciales de la comunidad. La independencia de la ciencia con respecto a los valores humanos es una vulgar superstición: el deseo de orden, de seguridad y de patrones estéticamente satisfactorios —además del deseo de alcanzar la fama o el favor de los príncipes— desempeñaron su papel en el desarrollo de la ciencia. Aunque la lógica de la ciencia procure eliminar, en la medida de lo posible, el factor humano de sus procedimientos internos, tales actividades se imponen a otras reivindicaciones e intereses en las comunidades modernas solo porque los hombres asignan cierto valor a las operaciones intelectuales desinteresadas.

Planteémonos el problema en términos concretos. Una comunidad que practique la química hasta el punto de que tiene capacidad para arrasar una ciudad entera mediante algunas explosiones de gas venenoso se encuentra en una situación de lo más delicada. Puede que su ciencia no haya servido para fundar una eutopía, pero sí en cualquier caso para establecer los fundamentos de una «kakotopía» o mal lugar: en una palabra, de un infierno. Lo cierto es que el conocimiento científico no se ha limitado a aumentar las probabilidades de vida en el mundo moderno, también ha aumentado las probabilidades de degradación. Cuando la ciencia no se ve afectada por un sentido de los valores, contribuye —como ha ocurrido sistemáticamente durante el último siglo— a una completa deshumanización del orden social. Debemos rechazar de inmediato la propuesta de que se debe permitir que cada ciencia siga su propio camino sin ninguna forma de control, alegando que es obvio que necesitan algún tipo de orientación habida cuenta de que sus aplicaciones a la guerra y a la industria son tan manifiestamente desastrosas.

Debemos estar preparados para reconocer que las «verdades» no se encuentran reunidas sobre un elevado y majestuoso

pedestal: algunas son importantes y otras triviales, algunas son inocentes y otras peligrosas; y aunque la búsqueda de la verdad sea un bien en sí mismo —*y la completa libertad en dicha búsqueda sea una condición* sine qua non *de la vida social buena*—, puede que algunos sectores de la investigación tengan que ser compensados y corregidos por el trabajo en otros campos. En cualquier comunidad de la Europa occidental moderna, es imprescindible una perspectiva sociológica de las causas y condiciones de la guerra y la paz para rectificar la crudeza de la física aplicada; sin tal rectificación, el mero incremento del conocimiento científico, del que tan insensatamente nos vanagloriamos, podría revelarse como altamente perjudicial para la práctica de la vida buena dentro de dicha comunidad.

4

PARA REINTRODUCIR en las prácticas científicas el respeto por una jerarquía definida de valores humanos, me parece que las ciencias deben centrarse de nuevo en las comunidades locales particulares y en los problemas que estas les planteen. Del mismo modo que la geometría surgió en Egipto de la necesidad de restablecer anualmente las lindes que el Nilo arrasaba en sus crecidas y la astronomía se desarrolló en Caldea a fin de determinar el cambio de estación y el tiempo de la cosecha; del mismo modo que, en los tiempos modernos, la geología se perfeccionó a partir de las preguntas que un sencillo picapedrero como Hugh Miller[21] se veía

21 Hugh Miller (1802-1856), geólogo escocés autodidacto que comenzó su vida profesional como picapedrero. También fue escritor y periodista.

obligado a plantearse, así también las ciencias que aún hoy en día permanecen incompletas y parciales pueden desarrollarse como sería deseable mediante el estudio de las condiciones existentes y los recursos intelectuales de una comunidad específica.

Por un lado, la ciencia debe estar en contacto con todo el *idolum* del pensamiento científico: ese amplio universo del esfuerzo científico que no es producto de ningún lugar, pueblo o época en particular. Por otro, tiene que relacionarse con la comunidad local, limitada en el tiempo y en el espacio, en la que sus investigaciones y sus especulaciones serán llevadas a la práctica y aplicadas. A partir del estudio de las condiciones existentes, creo que descubriremos que, en psicología social, antropología y economía todavía queda un amplio campo de hechos y relaciones por describir; e igualmente que ciertos sectores como la craneología, la jurisprudencia y el folklore han recibido una atención desproporcionada con respecto al peso real que la investigación en dichas áreas pueda tener en el control del desarrollo comunitario. Dicho estudio sacaría a la luz, sobre todo, las debilidades del pensamiento sociológico contemporáneo, con sus flatulencias diabéticas de sociologías especiales y la falta de un acuerdo general acerca de cuál es el campo que debe cultivar.

Más allá de su importante función lúdica, la ciencia es valiosa solo en la medida en que sus investigaciones puedan ser aplicadas en una comunidad en particular, en una determinada región. La diferencia entre la ciencia como un pasatiempo y la ciencia como un instrumento que nos capacita para establecer relaciones más provechosas con otros hombres y con el resto de nuestro entorno es la misma que hay entre el tiro al blanco y dispararle a un ciervo para conseguir sustento. Practicar el tiro al blanco resulta muy divertido y, de paso, mejora nuestra puntería. Deportes de este género, para ociosos, son tal vez una de las marcas distintivas de una comunidad civilizada. Sin embargo, a no ser que nues-

tra destreza tenga alguna otra consecuencia, no dejará de ser un logro personal y la comunidad en su conjunto no ganará nada con ello. Para que la ciencia desempeñe el papel significativo que Bacon, Andreae, Platón y los otros grandes humanistas desearon que tuviera, es imprescindible que sea devuelta a la comunidad y que se concrete aquí y ahora.

La necesidad de esta humanización de la ciencia ya ha sido percibida en Gran Bretaña. Durante las últimas décadas, se ha difundido un movimiento que parte de las escuelas y que ya se ha extendido a ciertas asociaciones fuera de ellas. El nombre de dicho movimiento es «Estudios Regionales» y su origen se encuentra, según creo, en la Torre Outlook de Edimburgo, que ya fue descrita hace dos décadas como el «primer laboratorio sociológico del mundo».

El objetivo de los Estudios Regionales consiste en tomar una región geográfica y examinarla en todos sus aspectos. Difiere del estudio sociológico al que estamos acostumbrados en los Estados Unidos en que no es principalmente un estudio de los efectos nocivos, sino un estudio exhaustivo de las condiciones existentes que hace hincapié, en mucha mayor medida, en las características naturales del entorno, tal como las han establecido el geólogo, el zoólogo y el ecologista, y también en el desarrollo de las condiciones naturales y humanas del pasado histórico tal como las interpretan el antropólogo, el arqueólogo y el historiador. En suma, los estudios regionales intentan realizar una síntesis local de todos los «saberes» especializados.

Dichos estudios han sido llevados a cabo en los condados del sudeste de Inglaterra bajo el auspicio de varias sociedades científicas locales, y su resultado es una descripción completa de la comunidad: su fundación, su pasado, su forma de trabajar y vivir, sus instituciones, sus peculiaridades regionales y su uso de los recursos físicos, vitales y sociales. Cada una de las ciencias

recurre a su ámbito de conocimiento para esclarecer los aspectos sometidos a observación y cuando surgen problemas que revelan de forma clara la falta de datos científicos o académicos, se abren nuevos canales y se define un nuevo territorio de investigación.

Al observar la comunidad a través de los Estudios Regionales, el investigador se ocupa de algo real y no de un *idolum* arbitrario. Puesto que la comunidad local comparte ciertos elementos con regiones similares en otros países, o bien los ha absorbido de otras civilizaciones, estos reciben un reconocimiento pleno, en lugar de ser descartados por considerar que perjudican a la identificación de la comunidad local con ese precioso mito llamado Estado nacional. La mayor parte de los datos que salen así a la luz puede ser inscrita en un mapa, representada gráficamente o fotografiada. En Saffron Walden, en Inglaterra, existe un pequeño pero admirable museo consagrado a una exposición de este tipo sobre su región, y en la Torre Outlook, en Edimburgo, hubo en tiempos una biblioteca y una sala de exposiciones gracias a las cuales uno podía emprender un viaje mental por todo el vasto mundo a partir del lugar donde se encontrase. Presentado de esta forma, el conocimiento resulta accesible a cualquiera y tiene, por consiguiente, todas las características de la ciencia popular tal como esta aparece en los periódicos o las revistas baratas. Sin embargo, sigue siendo auténtica ciencia y no tiene necesidad alguna de presentarse como algo que oscila entre el milagro y la superstición.

El conocimiento materializado en los Estudios Regionales posee una coherencia y un vigor que ningún estudio científico aislado puede igualar. Se presenta de tal forma que cualquier miembro de la comunidad que cuente con los rudimentos de una educación puede asimilarlos y difiere, por tanto, de la disciplina aislada, que necesariamente permanece como patrimonio del especialista. Lo más importante es que no se trata de un conocimiento por «materias» concebidas como compartimentos herméticos sin re-

lación entre sí. Es un conocimiento que abarca toda una región, considerada en sus múltiples aspectos, por lo que las relaciones entre el trabajo y el suelo; o entre el ocio y el trabajo, se tornan bastante sencillas y fáciles de comprender. Este tejido común de conocimientos firmes, verificables y localizados es lo que le falta a todas nuestras utopías y programas de reconstrucción sectarios; y precisamente porque les falta, se han revelado unilaterales, inadecuados y abstractos, concibiendo programas de papel para la reconstrucción de un mundo también de papel.

Los estudios regionales son, pues, el puente que puede poner en contacto al especialista, producto de la biblioteca y el laboratorio, y a la persona que hace el trabajo de campo, integrada en la ciudad y en la región en la que vive. En virtud de esta conexión, nuestros planes y eutopías pueden alzarse sobre una base permanente de hechos construida para nosotros por el científico, y las ciencias, a su vez, serán cultivadas dedicando alguna atención a los valores y criterios humanos tal como se materializan en las necesidades e ideales de la comunidad local. Este es el primer paso para abandonar el actual callejón sin salida: debemos regresar al mundo real, hacerle frente y estudiarlo en su compleja totalidad. Nuestros castillos en el aire deben tener sus cimientos en suelo firme.

5

La necesaria reorientación de la ciencia es importante, pero no basta por sí misma. El conocimiento es más una herramienta que un motor. Si conocemos el mundo sin ser capaces de reaccionar ante él, seremos culpables de ese pragmatismo sin rumbo que consiste en concebir todo tipo de máquinas ingeniosas sin lograr subordinarlas a un patrón coherente y atractivo.

Los hombres se mueven por sus impulsos instintivos, pero también por los arquetipos o *idola*, con fuerte carga emocional, que los soñadores son capaces de proyectar. Cuando creamos esos arquetipos, ensanchamos nuestro entorno, de forma que nuestro comportamiento se guía por las condiciones que tratamos de establecer y disfrutar en un mundo imaginario. Por muy crudo que el análisis marxiano de la sociedad pudiera ser, al menos tenía el mérito de ofrecer un gran sueño: el sueño de una lucha titánica entre los propietarios y los desposeídos en el que cualquier trabajador tenía un papel definido que interpretar. Sin sueños como este, los avances de las ciencias sociales serán tan ingobernables y estarán tan viciados como la aplicación de la física a nuestra vida material, en la que, a falta de una genuina escala de valores, un botón de camisa patentado es considerado tan importante como un filamento de tungsteno si, por casualidad, el botón le reporta a su inventor una recompensa financiera de igual montante.

6

HASTA MÁS O menos la mitad del siglo XVII, antes de que la física moderna hubiese delimitado rigurosamente su campo, no se había completado del todo la ruptura entre literatura y ciencia iniciada por Aristóteles; y mientras el ideal humanista se mantuvo intacto, tanto la una como la otra fueron consideradas fases coetáneas de la actividad intelectual del hombre. Las dos figuras dominantes del Renacimiento, Leonardo da Vinci y Miguel Ángel, fueron artistas, técnicos y hombres de ciencia; y cuando se compara una traducción de los sonetos del segundo con una fotografía de la basílica de San Pedro, lo cierto es que los sonetos no salen mal parados.

La gran contribución del Renacimiento fue el ideal de seres humanos llenos de vigor, capaces de abarcar la vida en todas sus manifestaciones, como artistas, científicos, técnicos, filósofos y lo que fuere. Este ideal ejerció una poderosa influencia en figuras de menor relieve, como el almirante Crichton o Sir Walter Raleigh, y contribuyó, incluso hasta los tiempos de Descartes, a esa exuberancia de la vida intelectual que fue el Renacimiento en su máximo esplendor. Cuando John Amos Comenius escribió ese notable librito que lleva por título *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón* en 1623, combinó las perspectivas de la ciencia y el arte en una admirable síntesis, pues la primera parte de la obra es un pintoresco estudio del mundo real tal como el autor lo conocía y la segunda, un cuadro de la transición hacia el mundo celestial prometido por la religión cristiana. La idea subyacente al *Laberinto* de Comenius era la misma que inspiró a Andreae, y si no fuese por el carácter totalmente sobrenatural de su utopía teológica, *El paraíso del corazón*, el discurso de Comenius ocuparía un lugar privilegiado en la historia del pensamiento utópico.

Tal y como yo lo veo, no existe ninguna base lógica genuina para disociar la ciencia del arte, el conocimiento del sueño, las actividades intelectuales de las emocionales. La división entre ambos es simplemente una cuestión de conveniencia, pues las dos actividades son simplemente modos distintos en que los seres humanos crean orden a partir del caos en el que se encuentran. Esta es la perspectiva del humanista. Un ejemplo de la cual puede verse en pleno siglo XVII, cuando se proyectaba en Inglaterra la fundación de la Royal Society; entonces, Johann Andreae aconsejó a su amigo Samuel Hartlib, a la sazón en Londres, que no descuidase las humanidades mientras impulsaba el cultivo de las ciencias físicas. Por desgracia, los hombres que se reunieron para constituir la Sociedad eran especialistas en dicha área. La tradición humanista fue perdiéndose con los acerbos enfrentamien-

tos religiosos de la época y, con ella, aquellos hombres perdieron parte de su deseo por una vida completa. Como resultado, los estatutos fundacionales de la Sociedad limitaron su trabajo a las ciencias físicas.

Por insignificante que hoy en día pueda parecer esta decisión en los anales de la historia, en mi opinión marca un punto de inflexión decisivo en el pensamiento humano. A partir de entonces, el científico sería un tipo de persona y el artista otro; a partir de entonces, el *idolum* de la ciencia y el *idolum* del arte no deberían estar fusionados en una única personalidad; a partir de entonces, comenzó de hecho la deshumanización del arte y de la ciencia. Es interesante reparar en que, con el divorcio entre las humanidades y la ciencia, esta y el arte emprendieron recorridos separados que, a pesar de todas sus peculiaridades, resultan curiosamente semejantes. Tanto el uno como la otra, por ejemplo, dejaron de ser propiedad común de la comunidad, y cada uno de ellos se dividió en un conjunto proliferante de especialidades. En dicho proceso, el arte y la ciencia hicieron considerables avances, hasta el punto de que normalmente se habla de esta época como un periodo de ilustración y progreso. Para la comunidad, sin embargo, el resultado fue lo que hemos descubierto en nuestro análisis de Coketown y la Casa Solariega.

7

CONSIDEREMOS AHORA la evolución de las artes en la comunidad moderna. En plena Edad Media, al igual que en la Atenas del siglo v, las artes constituían una unidad viva. Un ciudadano no iba a una sala de conciertos para escuchar música, a una iglesia para

rezar sus oraciones, a un teatro para ver una obra o a una galería de arte para contemplar algunos cuadros. De hecho, era una ciudad miserable aquella que no pudiera alardear de tener una catedral y un par de iglesias; y en estos edificios, drama, música, arquitectura, pintura y escultura se conjugaban con el propósito de convertir a los hombres, jugando con su naturaleza emocional, y de persuadirlos de que aceptasen la visión teológica de la utopía del otro mundo.

La división de esas artes en compartimentos separados pasó a formar parte de esa transición hacia el individualismo y el protestantismo cuyos efectos la mayoría de la gente conoce solo en el ámbito religioso. A partir de entonces, la música, el teatro, la pintura y el resto de las artes evolucionaron, en la mayoría de los casos, de forma aislada y cada una de ellas se vio forzada a construirse un universo propio. La mayor parte de los beneficios obtenidos en tales universos no llegó hasta la comunidad en su conjunto, sino que permaneció en manos de los propios artistas o de sus mecenas privados y de los críticos al servicio de la Casa Solariega. Con escasas excepciones, como los grabados italianos y japoneses del siglo XVIII, y las pocas baladas y dramas que sobrevivieron a la Edad Media, el arte popular se convirtió en otra forma de llamar a todo lo que era grosero, limitado y vulgar. La arquitectura popular del siglo XIX es esa sórdida y pequeña conejera de ladrillos rojos; la religión popular se materializó en la escuálida capilla (como se conoce en Inglaterra), de hojalata o de ladrillo, de los baptistas y los metodistas; la música popular, en el soniquete de los organillos; la pintura popular, en la litografía de los calendarios; y la literatura popular, en fin, en las noveluchas baratas.

El divorcio entre el arte de las clases cultas y el de la comunidad en general tendió a privarlo de cualquier criterio que no fuera el que el propio artista decidiese erigir. También en este caso, la comparación con la ciencia resulta curiosamente pertinente. El

mundo del arte es, en cierto sentido, un mundo aparte, que puede ser cultivado durante algún tiempo sin referirse a los deseos y las emociones de la comunidad de la que ha surgido. Pero la divisa «el arte por el arte» reveló ser en la práctica algo bastante diferente: en pocas palabras, el arte para el artista; y un arte producido de este modo, sin ningún criterio externo de ejecución, frecuentemente no es más que un instrumento para superar una neurosis o para ayudar al artista a restablecer su equilibrio personal. Divorciado de su comunidad, el artista se volvió sobre sí mismo y en lugar de intentar crear una belleza que todos los hombres pudieran compartir, se consagró a proyectar un punto de vista intensamente subjetivo, un punto de vista al que me referiré como «pintoresco». Ya he señalado la causa de tal divorcio en el capítulo sobre la Casa Solariega; lo que nos interesa ahora son los efectos de ese divorcio, del cual el artista, por cierto, apenas tiene culpa alguna.

Este conflicto entre la «belleza» y lo «pintoresco» tal vez sea común a todas las artes y, si contase con los detalles fácticos necesarios, podría establecer cuáles son sus consecuencias en la literatura y la música. En nombre de la claridad y la simplicidad, me limitaré, sin embargo, a la pintura y a la escultura, consciente de que nuestras conclusiones podrán aplicarse, de forma general, a todas las artes.

Permítaseme recalcar, antes de seguir adelante, que utilizo los términos «belleza» y «pintoresco» en un sentido muy diferente al sentido vago que normalmente se les atribuye, y que los empleo sin ningún juicio previo en lo que se refiere a su lugar y su valor en la vida buena. Lo pintoresco, en el sentido bastante arbitrario en que se usa aquí, es una cualidad abstracta de la visión, el sonido o el significado que crea lo que podríamos llamar la experiencia estética pura. En la pintura, lo pintoresco surgió probablemente con el descubrimiento, por parte de las clases ociosas de la Casa Solariega, de que era posible alcanzar el éxtasis, una

especie de trance estético o estado pleno de beatitud, mediante la contemplación más o menos prolongada del objeto pictórico. Hasta el momento de dicho descubrimiento, la pintura era sencillamente una rama de la decoración de interiores. Los grandes cuadros del mundo cristiano servían para ilustrar ante el público la narrativa histórica de la teología medieval: tenían un hábitat, un destinatario social.

Con la separación de lo pintoresco del cuerpo principal del arte eclesiástico, la pintura se independizó como un fin en sí misma, y al margen de cualquier lugar que hubiera podido ocupar en el orden comunitario. El síntoma de este cambio es el ascenso de la pintura paisajista: en su búsqueda de la experiencia estética pura, el pintor comenzó a buscar temas alejados de cualquier interés humano que no fuese la pura contemplación. Durante el último siglo, la escisión entre la pintura como una forma de arte social y la pintura como medio para alcanzar el éxtasis contemplativo se hizo más profunda. Ya ni siquiera los pintores académicos que siguen los métodos de los antiguos artistas encuentran el mismo espacio para trabajar, mientras que los revolucionarios —los impresionistas en una época, los cubistas en otra, y los postimpresionistas y los expresionistas más tarde— se ven forzados, dada la irrelevancia general del arte en Coketown, a producir obras que solo sabrán apreciar los iniciados en mayor o menor medida.

En ningún caso se me pasaría por la cabeza subestimar los beneficios logrados gracias al divorcio entre el arte y la vida comunitaria en general. Aislados del grupo social que los produjo, los artistas modernos han sido capaces de seguir su camino en solitario hasta extremos que, probablemente, el hombre común no pueda alcanzar: han ensanchado el campo del deleite estético e introducido nuevos valores en el mundo de la pintura, valores que permanecerán aunque desaparezca la dolencia que los originó, del mismo modo que es posible conservar una perla extraída

de una ostra que ya ha sanado. La vista desde lo alto de la montaña no es menos interesante porque mucha gente sufra mareos y náuseas antes de haber alcanzado la cumbre e, al igual que la búsqueda de la verdad, la búsqueda de los valores estéticos es un bien en sí misma, al margen de lo que pueda aportar a la comunidad. En este sentido, Cézanne, Van Gogh y Ryder, por mencionar solo a algunos de los ya fallecidos, resistirán al paso del tiempo, y confío en que continúen impidiendo que las fronteras del arte vuelvan a reducirse a sus límites académicos.

Sin embargo, las consecuencias para el arte de este hincapié en lo pintoresco deben merecer la misma atención que los peligros de la especialización de la ciencia. Casi resulta una banalidad señalar cómo, históricamente, a medida que lo pintoresco se imponía en el arte, la belleza tendía a desaparecer de la vida. Mientras una minoría cultivada descubría, maravillada, sensaciones más refinadas de lo que sus ancestros probablemente jamás habían experimentado, la «mayoría mutilada» se veía forzada a vivir en grandes ciudades y en abyectos pueblecitos, de una negrura y una fealdad, si hemos de juzgar por los registros conservados, como el mundo no había conocido hasta entonces. Dicho de otro modo, nos hemos vuelto más sensibles a las experiencias —al contenido de nuestros mundos interiores— solo para hacernos más insensibles a las cosas, al impúdico aspecto del mundo exterior. En nuestra preocupación por los mundos interiores, hemos perdido en gran medida el control sobre la belleza, que es, en el sentido restringido con que empleamos aquí este término, la cualidad mediante la cual algo, desde un torso a un edificio, muestra su adaptación a un fin y su sensibilidad a los valores estéticos —valores que son abstraídos e intensificados en lo pintoresco puro— implicados en dicha adaptación. En este sentido, lo bello —como dijo Emerson— se asienta sobre los pilares de lo necesario: es el símbolo externo de una gracia interior; su aparición es la

manifestación de una vida humanizada; y su misma existencia y desarrollo constituyen una suerte de indicador de la vitalidad de una comunidad.

El divorcio entre el artista y la comunidad, así como el desvío de sus energías de la belleza, en la que lo pintoresco podría hallar expresión, hacia lo pintoresco mismo, separado de toda necesidad práctica, apenas se ha visto compensado por los avances producidos en el mundo específico del arte. El resultado es que el trabajo que debería haber sido realizado por artistas de gran mérito ha sido hecho por personas de poco o ningún talento. Constructores especuladores y chapuceros levantaron la mayor parte de nuestras casas, ingenieros insensatos planificaron nuestras ciudades sin otra cosa en mente que el sistema de alcantarillado o las contratas para la pavimentación; hombres codiciosos y analfabetos, que han alcanzado el éxito en los negocios, discursean a la multitud sobre lo que constituye la vida buena, y así sucesivamente. La lista de cosas que hacemos mal en la comunidad moderna, a falta de artistas que se encarguen de ellas, no tiene fin.

Esta generalización se aplica a todas las artes. En su mayor parte, los sueños y los planes creativos que constituyen la literatura y el arte han tenido escaso impacto en la comunidad en la que vivimos y han hecho muy poco por equiparnos con patrones, imágenes e ideales mediante los cuales poder reaccionar de forma creativa frente nuestro entorno. Debería resultar obvio, sin embargo, que si la inspiración para una vida buena puede venir de algún lado, no puede ser más que de los grandes artistas. Como señala Gabriel Tarde en su hermosa fantasía utópica *Fragmentos de historia futura*, una vida social intensa tiene «como condición indispensable la vida estética y la propagación universal de la religión de la verdad y la belleza». Cuando está enamorado, el hombre común puede vislumbrar el modo en que la esclavitud del mundo cotidiano puede quedar transmutada por los estímulos

emocionales. Compete al artista hacer que dicha transmutación sea permanente, pues la única diferencia entre este y el hombre común está en que, por decirlo así, el artista está enamorado todo el tiempo. En las vívidas configuraciones de su éxtasis, el artista acerca a los hombres y les proporciona una visión para renovar sus vidas y el destino de su comunidad.

8

INDEPENDIENTEMENTE DE la forma en que el artista moderno use o desperdicie sus capacidades, resulta evidente que cuenta con un enorme depósito de poder a su disposición. ¿Qué ha hecho de los Estados Unidos, por ejemplo, una nación tan plenamente consagrada a la conquista de las cosas materiales? ¿Por qué somos tan dados a coleccionar esa descomunal miscelánea de productos tentadoramente exhibidos en las secciones de anuncios de nuestras revistas semanales y mensuales? La necesidad de mejorar la ardua y cruda vida del pionero sin duda tuvo una influencia importante, pero las tradiciones de esa vida produjeron, a su vez, a todos esos «artistas» menores o «artistuchos» que escriben y dibujan para la prensa popular, y que engendran las tramas de las obras de teatro y de los guiones cinematográficos. Y como estos pobres infelices jamás han recibido ninguna educación en el sentido humanista de la palabra, como no conocen más entorno que Nueva York, Los Ángeles o Gopher Prairie, ni están familiarizados con los logros de otras épocas que no sean la suya, se han consagrado con toda su alma a la idealización de muchas de las cosas groseras, feas o idiotas de su amada comunidad. De este modo, los *idola* del negocio han sido perpetuados por «artistuchos» que, por su parte, no conocen más que los criterios del hombre de negocios.

A causa de los limitados horizontes del artista norteamericano, pues, la nueva generación aspira a lo que Jack London, Rupert Hughes, Scott Fitzgerald y Dios sabe quiénes más reconocieron como bueno y refinado; la generación más joven habla como los héroes y las heroínas de un melodrama de Samuel Shipman —cuando no alcanzan el elevado nivel de las tiras cómicas— y se emociona ante el tipo de belleza que Penryhn Stanlaws[22] pone ante su mirada. La idea de que el hombre común desprecia el arte es absurda. El hombre común venera el arte y vive por él, y cuando el arte de calidad no está a su disposición, se queda con el de segunda, con el de décima, o con el de centésima categoría. El éxito de Eugene O'Neill, uno de los pocos dramaturgos de alguna envergadura que ha hecho sus contribuciones a la escena norteamericana, demuestra que la única forma de mantener a la gente alejada del arte de calidad es no proporcionándoselo. La generación más joven podría perfectamente estar formándose en contacto con los arquetipos de Sófocles, Praxíteles y Platón si nuestros artistas genuinos no descuidasen sus responsabilidades y fueran lo bastante maduros, intelectualmente hablando, para aceptar toda la carga de su vocación. Es un terrible indicio de neurosis —y en modo alguno de aptitud estética— que nuestro arte genuino esté tan completamente desorientado y desligado de su comunidad. Tenemos que dirigir nuestra mirada hacia un hombre tan irregular como Nicholas Vachel Lindsay[23] si queremos encontrar algo que se asemeje a la aceptación del papel clásico del artista.

---

22 Samuel Shipman (1884-1937), dramaturgo y guionista cinematográfico; Penryhn Stanlaws (1877-1957), retratistas e ilustrador; ambos estadounidenses.

23 Nicholas Vachel Lindsay (1879-1931), poeta y artista estadounidense. Pasó buena parte de su vida viajando por los Estados Unidos recitando sus poemas.

El «arte para el artista» es, en gran medida, un síntoma de ese individualismo neurótico que lleva al artista a salir de un mundo público que lo desconcierta y a recogerse en otro privado donde puede reinar en soledad como un demiurgo rebelde. El «arte para el público», por su parte, sustituye los vicios del extrovertido por los del introvertido. Cuando afirmo que el arte debe tener algún contacto vital con la comunidad, no quiero decir —que quede bien claro— que el artista deba servir a los antojos y exigencias del público. En su contexto social, el arte no es ni una catarsis personal para el artista ni un bálsamo para calmar los picores en la vanidad comunitaria: es esencialmente un medio a través del cual personas que han tenido las más diversas experiencias encuentran, en determinadas configuraciones, un canal de expresión emocional que pueden compartir entre sí de forma bastante completa. El arte puro es inevitablemente propaganda. Quiero decir con esto que tiene que propagarse y que, si no consigue impregnar con sus ideas e imágenes la comunidad en la que se inscribe y en tal proceso la comunidad no experimenta ningún cambio, ni para bien ni para mal, sus reivindicaciones serán espurias. A su vez, el arte de propaganda es inevitablemente impuro, pues en lugar de reunir a la gente en un plano emocional compartido, como seres humanos, tiende a acentuar las diferencias y a desvirtuar las emociones que son propias del arte, arrastrándolas a un espacio dominado exclusivamente por las emociones del púlpito del predicador o de la barraca de feria. Precisamente porque ha sido impuro en sus motivaciones —un propagandista de *Pollyanna* en lugar de Eurípides, de los «buenos chicos» frente a Swift, y del decoro como alternativa a Rabelais—, el «artista» norteamericano ha fracasado miserablemente como tal, dejando que nuestras comunidades vayan cociéndose, hasta el final, en su propio e insípido jugo.

9

COMO EJEMPLO de lo que el artista podría ser, y de lo que podría ser su justa relación con la comunidad si fuese lo bastante maduro para reconocerla y someterse a su disciplina, tomemos el caso de William Butler Yeats o de A. E. Sin duda, Europa puede ofrecer muchos otros buenos ejemplos, pero estos lo son particularmente, pues en *The National Being* de A. E. podemos observar cómo los conceptos del arte penetran en la trama de todos sus planes para renovar la vida en la campiña irlandesa. En la obra de estos artistas y de sus compañeros encontramos la clave de una de las más prometedoras tentativas de construir una eutopía concreta a partir de la realidad de un entorno cotidiano que, al mismo tiempo, se transforma y reconfigura creativamente, acercándolo un poco más al ideal soñado.

En *Four Years*, un relato publicado en *The Dial*, Yeats expone su actitud frente a la literatura y la vida social en Irlanda. Es una lectura que recomiendo a todos los revolucionarios y reformadores desilusionados que se preguntan por qué sus doctrinas siguen tan muertas y exangües como huesos resecos, en lugar de levantarse y cobrar nueva vida. El siguiente pasaje, en particular, define la relación del artista tanto con la tradición de su arte como con la comunidad en la que debe echar raíces:

«El conciliábulo de los Huxley, Tyndall, Carolus Duran y Bastien-Lepage defendía que un artista o un poeta deben pintar o escribir conforme al estilo de su época, y esto con *La reina de las hadas* y las *Baladas líricas* y los poemas primerizos de Blake resonando en sus oídos, y ante sus ojos, en forma de libro o en las galerías, esas grandes obras maestras del Egipto tardío, inspiradas a su vez en las obras de un reino aun más lejano de ese Egipto de lo que este lo está de nosotros». Yeats refuta esta opinión con la

justa aseveración de que el artista es libre de elegir cualquier estilo que se adecue a su estado de ánimo y a su tema, puesto que, en el mundo del arte, el tiempo y el espacio son irrelevantes; y continúa: «Teníamos en Irlanda historias llenas de imaginación que las clases iletradas conocían e incluso cantaban. ¿No podríamos divulgar dichas historias entre las clases cultivadas, redescubriendo en ellas lo que yo he llamado "las artes aplicadas de la literatura"; esto es, la asociación de la literatura con la música, el habla y la danza? Podríamos también, en fin, intensificar de tal manera la pasión política de la nación que todo el mundo, tanto el artista y el poeta como el artesano y el jornalero, aceptaría un designio común. Tal vez incluso esas imágenes, creadas en otro tiempo y asociadas al río y la montaña, se movieran por sí mismas, dotadas de una vida poderosa, y hasta turbulenta, como esos caballos pintados que pisotean los arrozales del Japón».

Al citar a Yeats, no pretendo circunscribir al artista a una sola función: la de crear modelos para la vida buena. Resulta bastante obvio que la experiencia estética pura es buena en sí misma, y al dar expresión a esta experiencia en un cuadro, un poema, una novela o una filosofía, el artista realiza un trabajo único e indispensable. De saber que el recurso a las cursivas podría evitar que se ignorase este pasaje, las utilizaría sin dudarlo.

Lo que he denominado «pintoresco» es, en realidad, tan legítimo y placentero como esa salud radiante que ocupaba un lugar destacado en la *Utopía* de Tomás Moro. Aunque la comunidad se fuera al diablo, seguiría siendo perfectamente legítimo mientras hubiese alguien con el tiempo o la capacidad para disfrutarlo. Mi protesta va dirigida contra el modo en que el dominio del artista genuino se ha ido encogiendo durante los últimos trescientos años, de forma que, cada vez más, se ha convertido en un distintivo de este preocuparse única y exclusivamente por esa estrecha provincia de la experiencia estética pura y proclamar su completa

indiferencia con respecto a cualquier cosa que se encuentre fuera de ella. Estoy seguro de que una actitud semejante habría chocado a Eurípides, Milton, Goethe o Wagner por indecorosa y estúpida, porque el arte es tan grande como la vida y restringir su alcance al de un teatrillo de marionetas no le hace ganar ni en vigor ni en intensidad. La cuestión es que quienes se han elevado hasta las cimas del arte tienen una función que cumplir en la comunidad, y para la comunidad, al igual que la tienen en el mundo del arte mismo.

Citando de nuevo a Yeats, «las naciones, las razas y los individuos están unidos por una imagen, o por un puñado de imágenes relacionadas entre sí, que simbolizan y provocan el estado mental que, entre todos los estados mentales no imposibles, es el más difícil para ese hombre, raza o nación, porque únicamente el mayor obstáculo que pueda contemplarse sin desesperación despierta la plena intensidad de la voluntad».

Es importante decidir si tales imágenes habrán de ser creadas por patrioteros, editores de libelos, políticos, publicitarios y «artistas» comerciales, o bien por dramaturgos, poetas y filósofos genuinos. La función de crear esas imágenes es una función artística, y el artista que evade su responsabilidad está haciendo que la vida para él y para los suyos sea más difícil, pues, a largo plazo, una comunidad cuya literatura sagrada está escrita por el coronel Diver, Scadder y Jefferson Brik[24] —los grandes héroes de la civilización a medida que la estrella del imperio se desplaza hacia el oeste— convertirá incluso el más solitario cultivo de las artes en una tarea ardua y espinosa.

---

24 El coronel Diver, Scadder y Jefferson Brik son personajes de la novela de Charles Dickens *Vida y aventuras de Martin Chuzzlewit* (1843), donde el autor satiriza algunos aspectos de la sociedad norteamericana.

En la vida buena, el elemento puramente estético ocupa un lugar prominente; pero a menos que el artista sea capaz de empujar a los hombres hacia ella, dicho elemento está condenado a alejarse cada vez más de las realidades comunes, hasta que el mundo del artista apenas pueda distinguirse de las fantasías de una demencia precoz. Los síntomas de esta futilidad corrosiva ya son perceptibles en la literatura y en la pintura de Europa Occidental y de Norteamérica. ¿No deberemos centrarnos cada vez más en la eutopía si no queremos que las artes se desintegren por completo?

10

En el fondo, todo se reduce a esto: nuestros planes para un nuevo orden social se han revelado más insustanciales que un pan sin sal, en primer lugar, por ser abstractos y toscos y no tener en cuenta la inmensa diversidad y complejidad del entorno humano; y en segundo lugar, por no haber creado ningún patrón vigoroso que impulsara a los hombres a hacer grandes cosas. No han sido «sustentados por la ciencia y ennoblecidos por las artes».

Debido a la parálisis de las artes y las ciencias, nuestros programas contemporáneos de revolución y de reforma no han podido hacer gran cosa por elevar nuestras cabezas por encima del ambiente alborotado y deplorable en el que hacemos nuestra vida diaria. Por nuestra incapacidad para crear un patrón común para la vida buena en cada región, iniciativas tan admirables como el movimiento de la ciudad jardín parecen débiles e ineficaces en comparación con las ciudades que creó la civilización medieval, que sí contaba con dicho patrón. Sin el trasfondo común de los *idola* eutópicos, todos nuestros esfuerzos de rehabilitación —la

nueva arquitectura, el movimiento de la ciudad jardín, la electrificación de la industria, la organización de grandes corporaciones industriales como las que han surgido en Inglaterra en el área de la construcción civil y las que parecen estar surgiendo en los Estados Unidos entre los trabajadores del textil—, sin estos *idola* compartidos, digo, todos nuestros esfuerzos prácticos resultarán inconsistentes, desordenados e incompletos. Permítasenos recordar que las ciudades de la era industrial no fueron monótonamente modeladas a imagen de Coketown por ningún decreto legislativo. Fue más bien porque, en esos horribles centros, todo el mundo aceptó los mismos valores e iba en pos de los mismos objetivos —tales como fueron proyectados por economistas como Ricardo, industriales como Stephenson y poetas líricos como Samuel Smiles—, por lo que los planes de los ingenieros civiles y los constructores sin escrúpulos expresaron a la perfección la brutalidad y la desarmonía social de la comunidad. El mismo proceso que nos llevó hasta Coketown puede, cuando se transforme nuestro mundo de las ideas, ofrecernos algo mejor que Coketown.

La principal utilidad de las utopías clásicas que hemos analizado consiste en sugerir que los mismos métodos utilizados por los pensadores utópicos para proyectar sobre el papel sus comunidades ideales pueden emplearse, en la práctica, para desarrollar una comunidad mejor sobre la tierra. El punto flaco de los pensadores utópicos está en la presuposición de que los sueños y los proyectos de un solo hombre pueden ser realizados en la sociedad en general. Quienes siguen a la búsqueda de la comunidad deseada deberían aprender de la amarga frustración de Fourier, Cabet, Hertzka e incluso John Ruskin. En cuanto a los críticos del método utópico, en mi opinión, se equivocaban al afirmar que proyectar mundos mejores era un pasatiempo fútil y banal; y obviaban el hecho de que las actitudes y las creencias de las personas en relación con su futuro constituyen uno de los principales facto-

res que condicionan ese mismo futuro. O que, como diría John Dewey, en cualquier juicio práctico, la creencia en una hipótesis es uno de los elementos que afectan a su realización.

Cuando proyectamos el modelo de una comunidad ideal y tendemos a adaptar nuestra conducta a él, conseguimos superar la dinámica de las instituciones reales. En mi opinión, los utopistas pisaban tierra firme al sentirse libres para imaginar nuevos modelos y al defender que, si se lo proponen, los seres humanos pueden cambiar sus instituciones y hábitos de vida. Las filosofías utópicas constituyeron una mejora con respecto a los nebulosos sistemas religiosos y éticos del pasado, pues vieron la necesidad de dar forma y vida a sus ideales. De hecho, fue en las descripciones de *commonwealths* ideales como la de Platón donde lo «ideal» y lo «real» se dieron la mano.

Es cierto que los utopistas puros obviaron el hecho de que cada institución tiene una dinámica propia: su ritmo puede acelerarse o reducirse, puede cambiar de carril, como la Iglesia de Roma que, durante la Reforma, fue desviada de la línea principal de la civilización hacia una secundaria; y, en ocasiones, en plena catástrofe bélica o por una revolución, puede salirse de la vía y quedar reducida a cenizas. Se obvió, en fin, el problema crítico para el eutopista: el problema de la transición desde un conjunto de instituciones a otro, desde una forma de vida a otra distinta. La *República* platónica, por ejemplo, era un lugar bastante atractivo, pero uno se pregunta en qué ciudad griega del siglo IV a. C. podría haberse producido la transición. Un proceso de transición implica no solamente una meta, sino también un punto de partida: si queremos mover el mundo, como Arquímedes amenazaba hacer con su palanca, deberemos contar con algún punto de apoyo. Solo prestando atención a las limitaciones de cada región y reconociendo la fuerza motriz de la historia, conseguiremos que

la tierra se concilie con los *idola* del hombre. Tal vez sea esta la lección más difícil de aprender para el eutopista.

II

¿CUÁL ES, entonces, el primer paso para salir del desorden actual? Yo diría que lo primero es ignorar todas las falsas utopías y los falsos mitos sociales, que han demostrado ser tan estériles o tan desastrosos durante los últimos siglos. Tal vez no exista ningún motivo lógico para no preservar el Estado nacional; pero se trata de un mito que, en términos generales, no ha hecho gran cosa para promover la vida buena y sí, por el contrario, para imposibilitarla. Seguir aferrándose a él, teniendo en cuenta las continuas guerras, la devastación espiritual y su perniciosa influencia, es una forma de fanatismo que probablemente a las futuras generaciones se les antoje tan ciega y cruel como la persecución de las herejías cristianas nos parece en el presente. Por iguales razones, existe cierto número de mitos sociales, como el mito proletario, que van tan a contrapelo de la realidad que no pueden preservarse sin ignorar una gran cantidad de valores que son esenciales para la existencia humana; en términos prácticos, sería francamente beneficioso dejarlos caer cuanto antes en el limbo. No hay motivo para esperar que dichos mitos sean abandonados en un futuro cercano: el holocausto de la guerra solo ha servido para intensificar el mito del Estado nacional y nuestra experiencia con los mitos religiosos sugiere, por el contrario, que, al menos en la forma, estos perduran hasta mucho después de haber desaparecido el último jirón de realidad. Sin embargo, cuanto antes abandonen tales mitos aquellos que están capacitados para la crítica intelec-

tual, antes caerán estos *idola* en ese estado que ha sido felizmente descrito como de «inocuo desuso».

Pero si lo que sabemos sobre el comportamiento humano sirve de algo, no podemos dejar de lado los viejos mitos sin crear otros nuevos. Los agnósticos del siglo XVIII se dieron cuenta, muy inteligentemente, de que si querían mantener los valores creados por el deísmo, no podían abandonar a Dios sin reinventarlo. Al dar la espalda a mitos sociales obsoletos y desastrosos, no sugiero que nos libremos del hábito de crear mitos, pues tal hábito, para bien o para mal, parece estar arraigado en la psique humana. No es suprimiendo nuestros mitos como conseguiremos aproximarnos a la racionalidad, sino intentando infundirles la razón adecuada, y modificándolos o cambiándolos por otros cuando parezca que no funcionan bien.

Aquí es donde obtenemos el pleno beneficio de la gran tradición utópica. Al dejar atrás los mitos sociales que nos bloquean el camino, no saltamos ciegamente al vacío: más bien, nos asociamos a una categoría diferente de mito social que siempre se ha visto vivificada y enriquecida por las artes y las ciencias.

El *idolum* de la eutopía que intentamos proyectar en esta o aquella región no es un papel en blanco que cada cual puede rellenar a su voluntad y capricho; ciertas líneas ya están fijadas y ciertos espacios ya están rellenos. Para empezar, existe un consenso entre todos los escritores utópicos en que la tierra y los recursos naturales pertenecen por entero a la comunidad, y en que, incluso cuando los trabajan diferentes personas o asociaciones, como ocurre en Utopía y Freiland, aquello que la tierra produce —su rendimiento económico— pertenece a la comunidad en su conjunto. También está muy extendida entre los utopistas la idea de que, así como la tierra es una propiedad común, el trabajo es una función compartida, y nadie hay que esté exento del trabajo, ya sea corporal o mental, alegando privilegios hereditarios o altos

cargos. En último lugar, es una opinión compartida entre los utopistas que hay mucho por hacer en el campo de la perpetuación de la especie y que el conocimiento humano y su capacidad de previsión, si es que poseen algún valor, deberían ser aplicados a la reproducción. Así se evitaría que los más insensatos y peor educados cargasen a la comunidad con la manutención de sus vástagos, mientras se descuida o se anula a los de mejores capacidades.

Además de estas condiciones generales para la vida buena que los utopistas recalcan unánimemente, hay algunos otros puntos en la tradición utópica a los cuales este o aquel escritor le dieron su formulación clásica.

Con Platón, constatamos la enorme importancia del origen y la educación; reconocemos el papel que una buena crianza, en todos los sentidos del término, debe desempeñar en una buena comunidad. Tomás Moro nos hace ver que una comunidad se convierte en una comunidad siempre y cuando comparta sus posesiones y sugiere que, a nivel local, se podría construir una vida común semejante a la de los antiguos colegios de Oxford. Cuando dirigimos la mirada hacia *Cristianópolis*, reparamos en que la vida diaria y el trabajo de la comunidad deben estar impregnados del espíritu de la ciencia y que una inteligencia práctica como la que encontramos hoy en los ingenieros no tiene por qué estar disociada de la práctica de las humanidades. Incluso los utopistas del siglo XIX tienen algo que ofrecernos. En sus excesos, nos recuerdan que todas las formas arrogantes y poderosas de idealismo no son más que sombras a menos que se apoyen en el tejido económico, por lo que la «eutopía» no es meramente una cuestión de conversión espiritual, como nos enseñaban las antiguas religiones, sino de reconstrucción económica y geotécnica. Por último, de James Buckingham y Ebenezer Howard podemos aprender la importancia de transformar el *idolum* de la eutopía en planes, diseños y proyectos detallados, a la manera de los que un urbanista podría utilizar. De-

beríamos sospechar que una eutopía que no pueda convertirse en planes específicos seguirá, como suele decirse, flotando en el aire.

Tomadas en conjunto, en las utopías que hemos examinado existe un poderoso impulso para crear un buen entorno para la vida buena. De cada una de ellas podemos extraer elementos que enriquezcan la vida comunitaria en todos sus aspectos. Al seguir la tradición utópica, no solo escaparemos de las falsas utopías que nos han dominado, sino que regresaremos a la realidad. Y lo que es más, ¿quién nos dice que no la recrearemos?

12

SOY CONSCIENTE del carácter algo abstracto del método de argumentación que he empleado en el análisis de los fundamentos de la Eutopía, consciente de que no he sido un buen utopista al enfrentarme a esos orgullosos *idola* que podemos proyectar en cualquier región. Bajemos ahora a la tierra y veamos lo que todo esto significa cuando abandonamos la biblioteca y nos internamos por los caminos que pasan junto a nuestra puerta.

En primer lugar, creo que no debemos intentar concebir una sola utopía para una sola unidad llamada humanidad. Este es el tipo de abstracción, inconsistente y poco estimulante, que la disciplina de los Estudios Regionales tenderá a erradicar incluso en aquellas personas que, por educación, estén habituadas a afrontar los problemas solo verbalmente. Solo en términos teóricos podemos considerar a todos los seres humanos del planeta como una unidad y, en este plano, hay muy poco que se pueda aplicar a un groenlandés, a un parisino o a un chino, salvo la simple observación de que todos bogan en el mismo pequeño planeta y de que

probablemente serían mucho más felices si se ocupasen de sus propios asuntos y no insistieran tanto en imponer sus instituciones y sus *idola* a los vecinos.

Deberemos desechar, por ser igualmente fútil, la noción de una única estratificación de la humanidad —como, por ejemplo, la clase trabajadora— como base para nuestra Eutopía. La idea de que la clase trabajadora está compuesta solamente por los trabajadores urbanos es una burda estupidez y, en cuanto la rectificamos e incluimos en ella a la población agrícola, volvemos a tener a la «humanidad» casi al completo. Finalmente, si queremos delimitar un espacio para alojar la eutopía, deberemos olvidarnos del Estado nacional, pues el Estado nacional es un mito al que la gente en su sano juicio no sacrificaría la vida, del mismo modo que no ofrecería a sus hijos en holocausto en los altares de un Moloch tribal cualquiera. No se puede construir un *idolum* bueno sobre la base de otro malo.

En lo que se refiere a la extensión o las características del territorio, hemos de recordar que el planeta no es liso como una bola de billar y que los límites de cualquier comunidad genuina se asientan en regiones geográficas relativamente fáciles de definir, y en las cuales ha prevalecido cierta combinación de suelo, clima, industria, vida institucional y herencia histórica. No intentaremos legislar para todas estas comunidades de un solo golpe, pues deberemos respetar la máxima de William Blake según la cual «una misma ley para el león y para el buey es opresión». Hay unos quince millones de comunidades locales en el mundo, de acuerdo con los servicios postales; y nuestra eutopía necesariamente se radicará en una de esas comunidades reales y habrá de tener en cuenta la cooperación con otras comunidades con intereses e identidades semejantes. Podría ocurrir que nuestra utopía abarcase una población tan grande como las de las metrópolis de Londres o Nueva York; pero no hace falta decir que la tierra que se

extiende más allá de sus límites dejará de ser considerada como una suerte de fábrica subterránea para la producción de bienes agrícolas. En suma, y como Patrick Geddes ha expresado muy bien, en el reino de Eutopía —en el mundo de Eutopía— existirán muchas mansiones.

Los habitantes de nuestras eutopías estarán familiarizados con su entorno y con los recursos locales, y tendrán un sentido de la continuidad histórica que han perdido aquellos que habitan el mundo de papel de la Megalópolis y apenas tienen más contacto con su entorno que el que les procura la prensa y los libros. La gente de provincias ya no tendrá que seguir llevando leña al monte, como, en cierto sentido, ha estado haciendo durante el último siglo, y lo que es más: la utilización directa de los recursos locales estará mucho más avanzada de lo que se consideraría lucrativo o conveniente en el mundo metropolitano que actualmente domina el mercado. En estas diferentes eutopías —podemos afirmarlo con certeza— existirá una nueva conciencia de que una vida civilizada es esencialmente una vida asentada: sus ciudadanos habrán descubierto que el gran privilegio de viajar de Brooklyn a Bermondsey, y de Bermondsey a Bombay, apenas merece la pena cuando las instituciones de Brooklyn, Bermondsey y Bombay, y de cualquier otro centro puramente industrial, son idénticas —pues la distribución higiénica de bebidas, los productos enlatados y las películas son las mismas dondequiera que la duplicación mecánica de productos para un mercado mundial ha ocupado el lugar de la adaptación directa a las necesidades locales—.

No debería, por tanto, sorprendernos que se estableciesen los cimientos para la eutopía en países arruinados; es decir, en países donde la civilización metropolitana se ha derrumbado y donde todo su prestigio de papel ya no se acepta al pie de la letra. Un genuino movimiento eutópico dio sus primeros pasos en Dinamarca después de su guerra con Alemania en la década de los

sesenta. Bajo el liderazgo del obispo Grundtvig,[25] se produjo un resurgimiento de las tradiciones populares en la literatura y un renacimiento en la educación que reanimaron la vida de la campiña danesa y convirtieron a los rústicos en granjeros inteligentes y hombres educados. No carecería totalmente de precedentes si un renacimiento eutópico semejante se produjera en Alemania, Austria o Rusia; y tal vez, aunque en otra escala, en India, China y Palestina, pues todas estas regiones se enfrentan ahora a realidades que el «próspero» papelismo de nuestra civilización metropolitana ha descuidado en gran medida.

Aunque, posiblemente, los habitantes de nuestras eutopías desempeñaran sus tareas cotidianas en un entorno más limitado que el de los grandes centros metropolitanos, su horizonte mental no estaría localizado o nacionalizado. Tal vez por primera vez en la historia del planeta, nuestro progreso en la ciencia y la invención ha hecho posible que cada época y cada comunidad contribuyan al patrimonio espiritual del grupo local; y el ciudadano de Eutopía no se dejará reducir al punto de ser —pongamos por caso— cien por cien francés, cuando Grecia, China, Inglaterra, Escandinavia y Rusia pueden alimentar su vida espiritual. Necesariamente, nuestros eutopianos tomarán de ese entorno más amplio aquello que pueda ser asimilado por la comunidad local y añadirán así cualquier elemento que pueda faltar en su estado natural.

La principal ocupación de los utopianos se encuentra resumida en el precepto final del *Cándido* de Voltaire: «hay que cultivar nuestro jardín». El objetivo del verdadero eutopiano es el cultivo de su entorno, y decididamente no el cultivo —ni mucho menos la explotación— del entorno de otra persona. De ahí que el

---

25 Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), poeta, historiador, religioso y político danés. Su obra y la de sus seguidores contribuyó en gran medida a la formación de la conciencia nacional danesa.

tamaño de nuestra eutopía pueda ser grande o pequeño; que pueda comenzar en una simple aldea o abarcar toda una región. Un poco de levadura leuda toda la masa, y si un genuino patrón para la eutopía se implanta en una determinada localidad, puede ramificarse por todo un continente tan fácilmente como Coketown se multiplicó por todo el mundo occidental. La idea de que ningún cambio efectivo puede producirse en una sociedad hasta que millones de personas hayan deliberado y decidido llevarlo a cabo es una de esas racionalizaciones que tanto gustan a los perezosos y los incapaces. Puesto que el primer paso hacia la eutopía es la reconstrucción de nuestros *idola*, pueden ponerse sus cimientos dondequiera que nos encontremos, y sin más dilación.

En este momento, nuestra principal tarea es construir castillos en el aire. No debemos temer, como nos recuerda Thoreau, que se pierda el trabajo. Si nuestras eutopías surgen de las realidades de nuestro entorno, será bastante fácil asentarlas sobre cimientos firmes. Sin un designio común, sin un gran designio, tanto da que nuestros pequeños ladrillos para la reconstrucción se queden en la fábrica; pues la discordia entre los hombres presagia, al final, el rápido deterioro de todo lo que pudiera haberse construido. Pongamos el punto final aconsejando la perfección. Cuando lo perfecto llegue, lo imperfecto se desvanecerá.

BIBLIOGRAFÍA

EN CONSIDERACIÓN AL LECTOR que desee seguir viajando por las sendas abiertas en esta panorámica de las utopías, presento aquí una lista de las principales obras sobre la materia. Incluye todas las utopías importantes a las que puede accederse en lengua inglesa, y también un puñado a las que no se puede. No se trata, en todo caso, de una lista exhaustiva, pues la región de Utopía tiene sus pantanos y sus parajes áridos, tantos como tierras fértiles y cultivadas, y solo el explorador erudito necesita penetrar en las partes más peligrosas de este territorio.

Huelga decir que he utilizado un criterio algo tosco en la selección de nuestras utopías históricas. De entrada, decidí limitar mi investigación a las propuestas para la mejora de la comunidad humana tal como se han materializado en algunas imágenes completas de la *commonwealth* ideal: esto excluye importantes ensayos políticos como el *Leviatán* de Hobbes o la *Oceana* de Harrington, y también deja fuera cualquier forma de idealismo abstracto que, por importante que sea, no ejemplifica la esencia del método utópico. A continuación, determiné tratar con detalle exclusivamente aquellas utopías que habían ejercido alguna influencia en el pensamiento y en la vida, especialmente en el mundo europeo occidental. En tercer lugar, me propuse destacar lo que tienen en común los métodos y los fines de las utopías clásicas, explicitando

sus relaciones dentro del mundo de las utopías y su relevancia para el momento actual, en lugar de intentar mostrar en todos sus matices el medio social en el que se escribió cada una de ellas. Al afrontar el siglo XIX, seguí un criterio algo más precario. Si he de ser franco, seleccioné las utopías decimonónicas en función de su vinculación con movimientos temporales como el socialismo de Estado, el «impuesto único» y el sindicalismo revolucionario, más que en razón de su conformidad con los patrones que habían servido para eliminar utopías irrelevantes en los siglos anteriores. Al consagrar algún espacio a Fourier y Spence y prestar cierta atención a Owen, he intentado devolver a estas interesantes y significativas figuras al lugar que se merecen. Sin duda, habrá desacuerdos acerca de mi selección y del espacio que he asignado a los distintos escritores, pero, en todo caso, mi locura no carece de método.

Algunas vertientes de la argumentación no están incluidas en esta lista de utopías. En general, las mejores introducciones a la literatura utópica están escritas en alemán. Véase el excelente opúsculo de R. Blueher sobre *Moderne Utopien: Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus*, Bonn, 1920. Aunque fue el señor Van Wyck Brooks quien me puso sobre la pista de la Abadía de Thélème de Rabelais, debo reconocer, con toda justicia, que Herr Blueher se me adelantó al captar su importancia para la cultura renacentista; y si existe alguna deuda, es con él. El catálogo más completo de utopías anteriores al siglo XIX se encuentra en *Vorläufer des Modernes Sozialismus* (Precursores del socialismo moderno) de Kautsky. En la *Historia del socialismo en Inglaterra* de Max Beer, hay un excelente análisis de la relación entre los utopistas y el socialismo. Véase también la obra de Moritz Kaufmann *Utopias: Or, Schemes of Social Improvement. From Sir Thomas More to Karl Marx*, Londres, 1879. En la excelente *History of Utopian Thought*, de J. O. Hertzler (Macmillan, 1923), los fantasistas reciben un trato compasivo.

El capítulo sobre la Casa Solariega bien podría tener como prefacio *Teoría de la clase ociosa* de Thorstein Veblen, una sátira que se me antoja única por su erudición y su originalidad. La importancia de nuestros mitos sociales y nuestras representaciones colectivas ha sido reconocida por toda una escuela de sociólogos franceses seguidores de Émile Durkheim, mientras que el dinamismo de las ideas mereció la atención de Alfred Fouillée. Existe una amplia literatura sobre ambos temas, por lo que distinguir un ensayo en particular supondría dar una falsa sensación de simplicidad. Son bastante populares los análisis sobre el lugar de los mitos y los ideales ofrecidos por George Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* y por Benjamin Kidd en *The Science of Power* (especialmente, el capítulo v).

Como forma de ilustrar, en términos generales, el método y la perspectiva adoptados en este libro, remito al lector a la serie *Making the Future*, dirigida por Patrick Geddes y Victor Bradford y publicada por Williams & Norgate, Londres. Puede encontrarse una adecuada presentación del movimiento regionalista y las realidades fundamentales en las que este se basa en dos libros de dicha serie: *Human Geography in Western Europe* del profesor Fleure y *The Provinces of England* de C. B. Fawcett. *The Coming Polity* y *Our Social Inheritance*, dos obras escritas por los editores, resultan igualmente sugerentes. El profesor Geddes es el máximo exponente del método eutópico tanto en el pensamiento como en la actividad práctica; el lector debería consultar su *City and Development* (1904) y su *Town-Planning towards City Development: a Report to the Durbar of Indore*, dos volúmenes, Indore, 1918. Ambos libros son minas de las que pueden extraerse todo género de pensamientos preciosos, y es lamentable que el primero esté ya agotado y el segundo resulte prácticamente inaccesible. La obra del profesor Geddes ejemplifica en términos concretos buena

parte de lo que he tratado de explicar y definir en una prosa que no siempre ha estado a la altura de dicho propósito.

UTOPÍAS

PLATÓN (427 a.C. - 347 a.C.). *República.* Traducción, introducción y notas de Benjamin Jowett, Oxford, 1894. Véanse también *Critias* y *El Político,* en la misma edición. Las *Leyes,* obra que trata de identificar de forma más detallada los aspectos esenciales de una buena organización política, carece hasta tal punto de la inspiración platónica original que, si no fuera porque Aristóteles alude a ella, la atribuiríamos sin dudarlo a otro autor. [Platón, *La República o el Estado,* Espasa-Calpe, Madrid, 1984 (16.ª edición). Traducción de Patricio de Azcárate].

MORO, Tomás (1478-1535). *Utopía.* Publicada originalmente en latín en 1516. Existen numerosas ediciones modernas. Véase *Ideal Commonwealths,* publicado por Henry Morley. [Tomás Moro, *Utopía,* Alianza Editorial, Madrid, 1997 (11.ª reimpresión). Traducción de Pedro Rodríguez Santidrián].

ANDREAE, Johann Valentin (1586-1654). *Cristianópolis.* Publicada en 1619 y traducida en 1916 por Felix Emil Held con el título *Christianopolis: An Ideal State of the 17th Century,* Oxford University Press. La introducción de Held incluye una biografía de Andreae. [Johann Valentin Andreae, *Cristianópolis,* Akal, Madrid, 1996. Traducción de Emilio García Estébanez].

BACON, Francis (1561-1626). *Nueva Atlántida.* Publicada en 1627. Bacon contempló la posibilidad de escribir una segunda parte en la que abordaría las leyes de su *commonwealth* ideal.

Cf. *Ideal Commonwealths.* [Francis Bacon, *Instauratio Magna / Novum Organum / Nueva Atlántida*, Editorial Porrúa, México, 1991. Traducción de *Nueva Atlántida*: María del Carmen Merodio].

CAMPANELLA, Tomasso (1568-1639). *La Ciudad del Sol.* Publicada en 1637 como *Civitas Solis Poetica: Idea Republicae Philosophiae.* Cf. *Ideal Commonwealths.* [Tomasso Campanella, *La política*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. Traducción de Moisés González García].

GOTT, Samuel (1613-1671). *Nova Solyma.* Londres, 1648.

ALLAIS, Denis Vairasse D' (c. 1635-1700). *L'Histoire des Sevarambes.* Escrita en 1672 y traducida al inglés como *The History of the Sevarites, written by one Captain Siden*, Londres, 1675. En *Precursores del socialismo moderno* de Kautsky, esta utopía recibe grandes elogios y se presenta como el equivalente francés de la *Utopía* de Moro. En mi opinión, sin embargo, se trata de un lamentable error de interpretación, resultante tal vez del simple hecho de que la primera ley del gran dictador Sevarias consiste en poner toda la propiedad privada en manos del Estado, para que este pueda disponer de ella absolutamente y a su antojo, y en eliminar cualquier distinción de rango o de cargo con carácter hereditario. Con todo, hay poco de novedoso o imaginativo en la propuesta de Vairasse, y nada que se asemeje a la insistencia de Moro en evitar la usurpación del poder por parte de las clases dirigentes. Aun así y como mera ficción, la obra resulta de lectura agradable.

TIPHAIGNE DE LA ROCHE, C. F. (1729-1774). *Giphantia: Or, A view of what has passed, what is now passing, and, during the present century, what will pass, in the world.* Traducido al inglés y publicado en Londres, 1760-1761. Se trata de una pequeña sátira, fuerte e incisiva, que he decidido incluir en esta lista de utopías por respeto a la literatura de calidad.

Berington, Simon (1680-1755). *The Adventures of Gaudentio di Lucca.* Esta obra, atribuida a Berkeley, se publicó en Dublín en el año 1738. Es, en parte, novela y, en parte, crítica social.

Mercier, Louis Sebastien (1740-1814). *Memoirs of the Year 2500.* Publicada en francés en 1772 y, en su traducción inglesa, en Liverpool, 1802.

Spence, Thomas (1750-1814). *Description of Spensonia. Constitution of Spensonia.* Londres, 1795. Edición privada de Courier Press, Leamington Spa, 1917.

Fourier, Charles François Marie (1772-1837). *Traité de l'Association domestique agricole,* 2 Vols., 1822. *Le Nouveau Monde Industriel,* 2 Vols., 1829. Véase también en la *General Introduction to the Social Sciences,* de Albert Brisbane, «Fourier's "Social Destinies"» y *Selections from the Works of Fourier,* traducido por Julia Franklin, con introducción de Charles Gide, Londres, 1901. [Charles Fourier, *El falansterio. Textos seleccionados de Charles Fourier,* Godot, Buenos Aires, 2008. Traducción de José Luis Caputo].

Cabet, Étienne (1788-1856). *Voyage en Icarie.* Publicada en 1845, aparecieron numerosas ediciones en los cinco años siguientes; véase la del *Bureau du Populaire,* París, 1848. [Étienne Cabet, *Viaje por Icaria,* Ediciones Orbis, Barcelona, 1985. Traducción de Narcis Monturiol y Francisco Orellana].

Buckingham, James Silk (1786-1855). *National Evils and Practical Remedies, with a plan for a model town,* Londres, 1848.

Bulwer-Lytton, E. (1803-1873). *The Coming Race; or the New Utopia,* Londres, 1871. Un relato fantástico sobre un pueblo que vive bajo tierra, cuyos miembros poseen alas desmontables y dominan una energía conocida como «vril». Tal vez no resulte por completo irrelevante que esta nueva jerarquía de

ángeles industriales fuese concebida por Lytton en la misma década en que se construyó el Palacio de Cristal.

Pemberton, Robert (-). *The Happy Colony*, Londres, 1854. Se trata de un llamamiento a la clase trabajadora, en cierto modo semejante, en talante y método, al llamamiento de Buckingham a la clase media. Pemberton había delineado su propio sistema de psicología, que deseaba aplicar al ámbito de la educación. La relevancia histórica de esta utopía resulta ahora limitada.

Bellamy, Edward (1850-1898). *Looking Backward*, Boston, 1888. *Equality*, Boston, 1897. [Edward Bellamy, *El año 2000, una visión retrospectiva*, Abraxas, Barcelona, 2000. Traducción de Jorge A. Sánchez].

Hertzka, Theodor (1845-?). *Freeland: A Social Anticipation*. Primera edición en alemán, 1889; traducción inglesa publicada por la «British Freeland Association» en 1891. *A Visit to Freeland, or the New Paradise Regained*. La traducción fue publicada por la asociación arriba mentada en Londres, 1894. La primera obra establece las bases de la utopía; la segunda es la *commonwealth* ideal en acción.

Morris, William (1834-1896). *News from Nowhere*, Londres, 1890. Existen numerosas ediciones. [William Morris, *Noticias de ninguna parte*, Capitán Swing, Madrid, 2011. Traducción de Juan José Morato].

Howard, Ebenezer (1850-?). *Garden Cities of Tomorrow*, Londres, 1902. Publicada por primera vez con el título de *Tomorrow* en 1898. Se trata de un caso único en la literatura utópica, pues su eutopía ha sido en parte realizada. Véanse las numerosas descripciones de Letchwork, la primera ciudad jardín.

Hudson, W. H. (1841-1922). *A Crystal Age*, Londres, 1906. [W. H. Hudson, *La era de cristal*, Ediciones Minotauro, Buenos Aires, 2004. Traducción de Estela Gutiérrez Torres].

Thirion, Émile (1825-?). *Neustria: Utopie Indiviudaliste*, París, 1901. Basada en el trabajo, la libertad y la propiedad, se trata de una de las raras utopías deliberadamente individualistas. Parte del presupuesto de que una colonia de girondinos consiguió establecerse en Sudamérica.

Tarde, Gabriel (1843-1904). *Underground Man*, Londres, 1905. Una fantasía hábil y bien concebida, de excelente tenor crítico. Con respecto al pasado, es una utopía de reconstrucción; con respecto al futuro —y aquí reside buena parte de su encanto—, una utopía de escape. [Gabriel Tarde, *Fragmento de historia futura*, Abraxas, Madrid, 2001. Traducción de Miguel Giménez Sales].

Wells, H. G. (1866-1946). *A Modern Utopia*. Nueva York, 1905.

Cram, Ralph Adams (1863-?). *Walled Towns*, Boston, 1919. El Dr. Cram no clasifica su obra como una utopía, pero el crítico honesto no puede evitar ponerle esa etiqueta. El autor considera que no hay fundamento para la eutopía sin el sistema de valores y las sanciones perpetuados por la Iglesia cristiana. Puesto que así dejamos a la mayoría de la humanidad en las tinieblas, no puedo estar de acuerdo con él. A pesar de todo, el Dr. Cram no deja de ser un excelente estudioso y un crítico estimulante, y si pudiésemos aceptar sus presupuestos, sus conclusiones serían magníficas.

Richmond, Sir William Blake (1842-1921). *Democracy: False or True?*, Londres, 1920.

Morley, Henry (1822-1894). *Ideal Commonwealths; Plutarch's* Lycurgus, *More's* Utopia, *Bacon's* New Atlantis, *Campanella's* City of the Sun, *and a Fragment of Hall's Mundus Alter et Idem*, con una introducción de Henry Morley, Londres, G. Routledge, 1886.

ÍNDICE